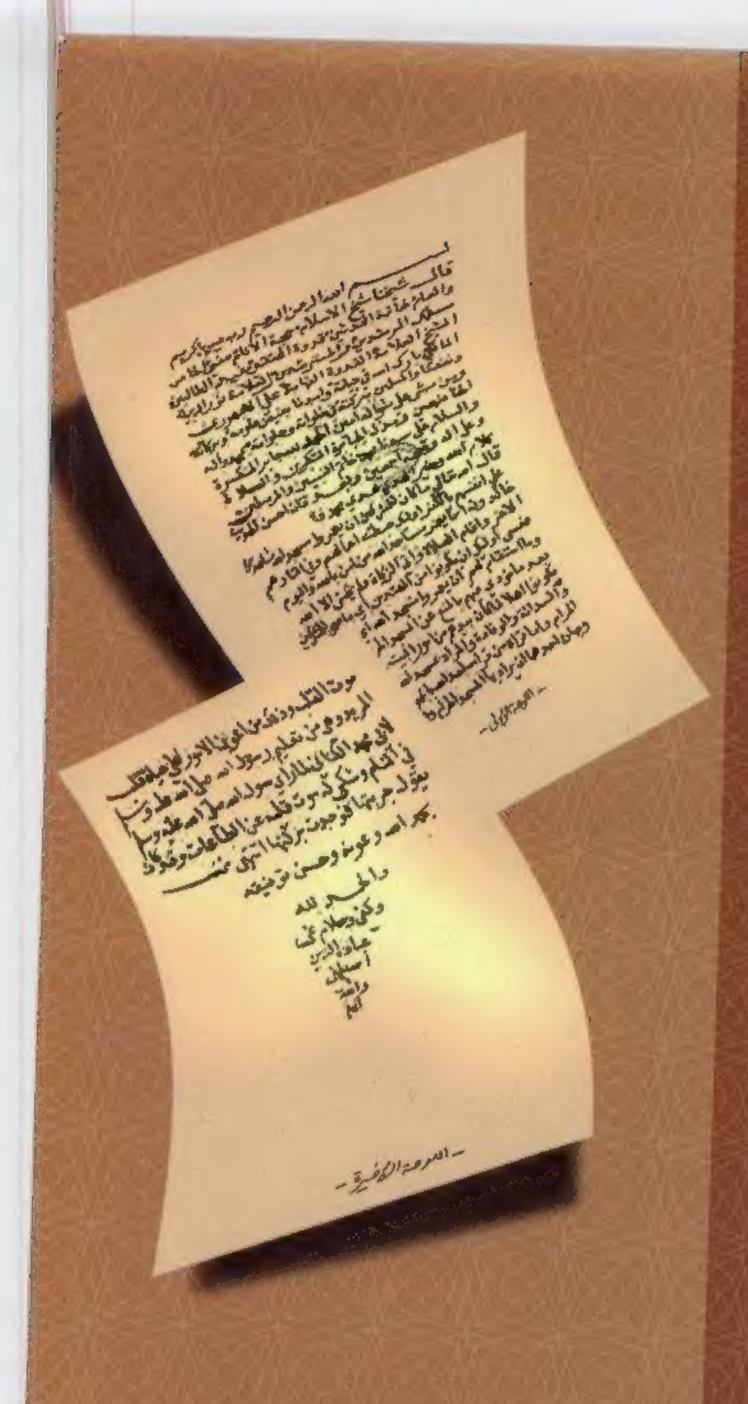
دولة الإمارات العربية المتحدة

دبـي



مجلـــة كليـــة الدراسات الإسلاميـة والعربيـة



مجلة علمية محكّمة

العدد الحادي والثلاثون

جمادى الأولى ١٤٢٧ هـ - يونيو ٢٠٠٦م

كليةُ الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
- ضمت الكلية في العام الجامعي العشرين ١٤٢٦/١٤٢٧هـ الموافق ٢٠٠٥/٢٠٠٦م (١٣٤٦) طالب (٢٣٣٨) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/١٢/١٩٩٢م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ الموافق ٢١/٤/١٩٩٣م.
- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠٠٥/٢٠٠٦م بتخريج الدفعة الرابعة عشرة من الطلاب والدفعة الثالثة عشرة من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثانية من الطلاب والدفعة السادسة من الطالبات في تخصص اللغة العربية.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٥/١٩٩٦م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.

يخول البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الإسلامي الذي شرع فيه بدءاً من العام الدراسي ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجَلَّـــة
كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

مـجلة علمية محكّمة
نـصف سنويّة

العدد الحادي والثلاثون

جمادى الأولى ١٤٢٧ هـ - يونيو ٢٠٠٦م

رئيس التّحرير

أ. د. يوســـف غيـــوة

هيئة التّحرير

د. عـمـر وفـيـق الـداعـوق

د. خـولــة قـائـد أحـمـــد

د. قـطـب الـريـسـونـــي

د. الشـريـف ولـد أحـمـد

د. طه عبد المقصود عبد الحميد

ردمـد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦


بسم الله الرحمن الرحيم

قسيمة الاشتراك

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي

الاشتراك السَّنويّ*				
داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)			خارج دولة الإمارات (بالدولار)	
المؤسسات	الأفراد	الطلبة	المؤسسات	الأفراد
١٠٠	٥٠	٢٥	٢٥	٢٠

قسيمة الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة (   ) سنة،

اتبداء من: ....

الاسم: ....

العنوان: ....

قيمة الاشتراك: ....

طريقة الدفع**: صك حوالة مصرفية

رقم: .... تاريخ: /   /   ٢٠٠

الرجاء كتابة الصك/ الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، حساب رقم (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦٠٩٠) (بنك المشرق، دبي).

التوقيع: ....   التاريخ: ....

تملأ هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

الأستاذ الدكتور عميد الكلية ـ كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربيَّة المتَّحدة

---

* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.

** للمشتركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج الدولة ترسل حوالة مصرفية.

قواعد النشر

أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على ان تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.

٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر،على ألا يقل عدد صفحاتها عن (٢٠) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٤٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه أربع نسخ ورقية، ونسخة على قرص مضغوط «CD أو floppy» تحت برنامج «word 2000» وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.

٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية ، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.

٦. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.

٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين

إلى الأعلى (هكذا:[1][2][3]) وتبين بالتفصيل في قائمة بآخر البحث، وفق تسلسلها في المتن، تحت عنوان قائمة الهوامش.

* يشار إلى الشروح والملحوظات في متن البحث بنجمة (هكذا:*) أو أكثر.
* يلي قائمة الهوامش قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً، بحسب اسم الشهرة تتبعه معلومات الكتاب الأخرى، يتصدرها القرآن الكريم إن كان من ضمنها، على النحو الآتي:
* الكتب: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).
* البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم المجلة (إن وجد)، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.

٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمان على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة أو اتجاهها.
٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
٣. يشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.
٤. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.
٥. يزود الباحث ـ بعد نشر بحثه ـ بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (١٥) مستلة منه، ومكافأة مالية رمزية.
٦. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف:٠٠٩٧١٤٣٩٦١٧٧٧

فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦١٢٨٠

أو البريد الألكتروني:e- mail: iascm@ emirates.net.ae

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

بمشيئة الله جل وعلا وتوفيقه تدرك كلية الدراسات الإسلامية والعربية عامها العشرين في السنة الدراسية الحالية، وهي محطة تحملنا مزيدا من الطموح، وقدرا غير قليل من المسؤولية. وهي قبل هذا وبعده تقتضي منا وقفة مع المسيرة المظفرة والجهود المثمرة، والعطاء الخالص لوجهه تعالى، وخدمة دينه الحنيف، ولغة كتابه الكريم، ووقفة إكبار وتقدير للرجل الذي فكر ودبر، وأقدم وأصرَ وواصل واستمر، ليكون هذا الصرح العلمي منارة تشع على أهل العلم والإيمان من أبناء هذه الأمة، وقبلة يولي وجوههم شطرها طلاب المعارف الإسلامية والعربية. ونحن عندما نقف هذه الوقفة فإنما نفعل لنسترجع مراحل البناء والتشييد، وخطوات التضحية والتفاني، التي نتعلم منها الدروس، ونستخلص منها العبر. لا يسعنا في هذه الأيام المباركة إلا أن نزف تحية امتنان وعرفان إلى معالي جمعة الماجد مؤسس هذا الصرح وراعيه، مهنئين مباركين، داعين له بالتوفيق والسداد من أجل مواصلة المسيرة المظفرة، ودوام إمامة الفريق القائم على تجسيد الفكرة بقيادة سعادة مدير الكلية الأستاذ محمد عبد الرحمن.

إنَّ مجلة الكلية إنجاز من إنجازات تلك المسيرة. ولئن أدركت محطتها الواحدة والثلاثين وهي تنعم برضا العلماء والباحثين، وتنثال عليها بحوثهم ودراساتهم طلبا للنشر، فإنما ذلك بعد فضل المولى جل وعلا، نتاج جهود تضافرت، وبذل تواصل، ورعاية حضرت. نسأله تعالى ان ينعم علينا بالتوفيق والسداد حتى نبلّغ الرسالة، ونؤدي الأمانة.

نقدم إذن العدد الواحد والثلاثين لقرائنا، ونحن في فيض من البسمات، يغمرنا شعور بالسعادة، وأمل في غد أفضل، وإصرار على تقديم الأجود، وحرص على التطوير والتحديث من خلال استدراك الخطأ، ومواكبة طموحات الأمة، والسعي إلى الأكمل، يحكمنا في ذلك الوفاء لمبادئنا، والمضي في نهجنا والتطلع إلى غاياتنا.

ويتضمن العدد الواحد والثلاثون مجموعة أبحاث جادت بها قرائح كوكبة من الباحثين الجادين في الكلية وفي مراكز العلم والمعرفة بالوطن العربي، يطبعها التنوع، ويلتقي فيها التراث بالواقع، في مقاربات تتناول بعض قضايا الأمة وانشغالاتها.

ففي محور القضايا الفقهية نقدم بحثا موسوما بـ «الزواج المؤقت عقداً ونيةً . رؤية فقهية معاصرة»، وهو يتناول قضية من واقع الأمة الراهن في ضوء اجتهاد

الفقهاء، ومقاصد الشريعة في الزواج. وقد اعتمدت الباحثة المنهج العلمي في مقاربتها المستضيئة بنصوص الشارع الحكيم.

وفي محور العقيدة والاستنارة بنور النبي ﷺ في تحصيننا والالتزام بالنهج الصحيح منها تقدم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية دراسة موسومة بـ «الرؤيا آدابها وأحكامها» سعى من خلالها الباحث إلى الكشف عن طبيعة الرؤيا، وآدابها في ضوء السنة النبوية الشريفة، ومن ثم تحديد مكانتها عند الله تبارك وتعالى وعند رسوله الكريم ﷺ.

وفي مجال الدراسات التاريخية، يتضمن هذا العدد دراسة بعنوان «أساليب ومناهج المسلمين في كتابة التاريخ» وهي مقاربة للأساليب والطرائق التي اعتمدها المسلمون في كتابة تاريخهم على اختلاف مقاصدهم وغاياتهم وفئاتهم وتنوع معارفهم، حيث نجد كتاب السيرة وكتاب الطبقات والوعاظ والإخباريين والنسابة والمفسرين، وغيرهم ممن جمعوا بين كتابة التاريخ والخوض في فروع المعارف الإسلامية الأخرى.

ومن قضايا الأمة في كل مكان وزمان والتي ما زالت تشغل المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ومن ثم تثير جدلا واسعا بينهم، قضية رؤية الهلال وتحديد بدايات الشهور القمرية، وبخاصة شهر رمضان الكريم. وهي القضية التي تجرد لها أحد باحثينا بالبحث والدرس، مستعرضا نقاط الخلاف بين المجتهدين مثل الاعتماد على علم الفلك في تحديد أول الشهر، ومن أجازه في حال الصحو، ومن حصر ذلك في حالة الغيم. وكذلك اختلافهم حول الرؤية المطلقة، والرؤية المقيدة، وهل تلزم رؤية الهلال بمصر من الأمصار عامة المسلمين، أم أن ذلك مقصور على أهل المصر الذي تمت فيه الرؤية؟ ويعزو الباحث سبب هذا الاختلاف إلى تفاوت فهم حديث الصحيحين المشهور «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته». والأهم في هذه الدراسة استقصاء الباحث الإجابات عن هذه التساؤلات من المصدرين الرئيسين للتشريع الإسلامي.

وفي المجال اللغوي نقدم بحثا موسوما بـ «أنماط من تخطئة المحدثين في استخدام حروف الجر. بحث نصي» تناول فيه الباحث قضية لغوية جمع فيها بين القديم والحديث، حيث اعتمد آليات حداثية، وتقنيات متطورة في رصد خيوط القضية ومعالجة تقاطعاتها وأبعادها، في ظل جدلية لغة المعاجم الثابتة ولغة النصوص المتحركة.

وفي الحقل اللغوي كذلك، نقدم بحثا يتناول الاختلاف بين دارسي اللغة حول التعامل مع العربية، والحدود التي ينتهي عندها مسار التطوير والتحديث لكل

فريق. وهو أمر يحدد - في نظر الباحث - طبيعة اللغة العربية ووظيفتها وفق الرؤى والقناعات التي تتكون لدى كل فريق.

وفي هذا المجال كذلك نقدم دراسة يتعانق فيها البحث اللغوي مع النص الشعري، حيث يكون هذا الأخير بيئة خصبة لاستنباط الأحكام، واستخراج النماذج وإقامة الحجة والبرهان. ولئن كان الاستفهام أحد الأساليب الإنشائية الأوفر حظا في جهود الباحثين اللغويين والبلاغيين على السواء، فإن التركيز على التراكيب التحويلية يعد إضافة إلى تلك الجهود، واستجابة لمتطلبات الدرس الحديث.

أما في مجال الدراسات الأدبية، فإن المجلة تشرف بدراسة لنص جادت به قريحة احد رموز دولة الإمارات العربية المتحدة في السياسة والثقافة والأدب، حيث تستقبل جهدا طيبا لأحد باحثيها موسوما بـ (آليات الفن ومعطياته في مسرحية «عودة هولاكو» للدكتور سلطان القاسمي - قراءة نقدية في تراثية الحدث وحداثة الرؤية.) وهو مقاربة لنص مسرحي من حيث الموضوع والأداة الفنية. حيث يتقاطع تاريخ الأمة في إحدى أحلك مراحله، مع واقعه بنكباته وويلاته، وكأن في كل واد من فضاءات هذه الأمة هولاكو!

وتقدم المجلة في عددها هذا إضافة نعتز بها، وندعو إلى ترسيخها، لما لمجال هذا البحث من أهمية في تقدم العلوم، وتنمية المعارف وإثراء الثقافات، إنه مجال الترجمة. ولئن عرف المسلمون القدامى لهذا العلم فضله، وأدركوا فوائده في وقت مبكر من مسيرتهم الحضارية، فإن الأمة في راهنها هي أحوج ما تكون إلى صحوة تفتح لها فضاءات المعارف العالمية، وتتيح من ثم لأبنائها اللحاق بالركب الحضاري ليسهموا- كما فعل من قبل أسلافهم - في الإبدع والإنتاج بعد أن عشنا عالة على الآخر قرونا، يبدع وينتج، ونتلقى ونستهلك. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بإحلال الترجمة محلها الطبيعي في حياتنا المعرفية، فهي ليست إضافة أو ترفا، إنها لازمة لا غنى عنها.

وبعد، فإننا في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، يحدونا الأمل في إداء الرسالة المنوطة بنا على الوجه الاكمل، ونحن في سعينا هذا ننشد تقديم الأجود، ونتطلع إلى تبصير الأمة وتنويرها عبر نفحات التراث، وأشعة الحديث، مما تجود به قرائح علمائنا وباحثينا.

والله ولي التوفيق

رئيس التحرير



البحــوث

الزواج المؤقت عقداً ونيةً

رؤية فقهية معاصرة

د. أسماء أحمد العويس*

* أستاذ الفقه وأصوله المساعد كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي



التعريف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة قضية فقهية معاصرة لطالما زلت فيها أقدام وضلت فيها أفهام والتبس الحق فيها على أقوام ، فقد اختلف المعاصرون اختلافاً شديدًا حول شرعية الزواج بنية الطلاق وهو ما يسمى بالزواج الصيفي ؛ بل أثارت ردود فعلٍ واسعة النطاق داخل العالم الإسلامي وخارجه بين الطلبة والمثقفين وعلماء الدين حول هذه القضية مما أثار فكري لأكتب في هذا الموضوع محاولةً بمنهجٍ علميٍ جاد دراسة أبعاد هذه القضية ودراسة آراء الفقهاء فيها وصولاً إلى حكمها الشرعي معتمدةً في إظهار الحكم على فقه نصوص الشارع الحكيم ومقاصد الشريعة في الزواج. فأرجو من الله تعالى أن أقدمها على الوجه الذي يرضيه عني ؛ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، اللهم علِّمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا علما، وأرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه، واجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وأدخلنا برحمتك في عبادك الصالحين.

أما بعد:

إن عقد الزواج من العقود التي اهتمت بها الأديان السماوية اهتماماً كبيرًا نظرًا لما يترتب عليها من أمور تتعلق ببناء الأسرة وتكوين المجتمع.

والدين الإسلامي الحنيف جاء بنظم في هذا الموضوع لم يعرف العالم أفضل منها لأنها كفيلة بإسعاد المجتمع الإنساني وشفائه من الأمراض الاجتماعية والخُلقية التي تصيبه بسبب البعد عن تعاليم الإسلام في هذا الموضوع الخطير، ويظهر اهتمام الإسلام بالزواج في آياتٍ قرآنية كثيرة وأحاديث نبوية عديدة تناولت هذا الأمر، ومن ذلك قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمة إن في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكرون**﴾.[1]

وهو سبحانه وتعالى بهذه الآية الكريمة يبين لنا أن الزواج له أثر كبير في استقرار الحياة للإنسان، ففيه السكن والمودة والرحمة، وهو بذلك يكون نعمة كبرى من نعم الله على الإنسان.[2] وقد لقيت الأسرة – اللبنة الأولى في بناء المجتمع – اهتمام القرآن بتنظيم أحكامها منفصلة حيث لكل فرد فيها حقوقه وواجباته. ولما كانت المرأة هي الدعامة القوية في الأسرة كان لابد من إعطائها حقوقها كاملة في وقتٍ كانت فيه المرأة تباع وتشرى.[3]

ولقد خضعت المرأة اليونانية لسلطة الرجل طيلة حياتها خضوعاً حرمها من جميع حقوقها سواء أكانت مع أب أو زوج لأنها كانت معدومة الأهلية.

وفي المؤتمر الذي انعقد في فرنسا سنة ٥٨٦م بعد مولد الرسول ﷺ بخمس عشرة سنة طرح سؤال هل المرأة إنسان له روح يسري عليه الخلود أم حيوان نجس ليس له روح؛ وبعد المناقشات قرر المؤتمر أن المرأة إنسانٌ وليست حيواناً - وإن أبدى المؤتمر تحفظاً هاماً فقال: إنها إنسان خلق لخدمة الرجل.

وجاء الإسلام فمنح المرأة الحقوق العامة والخاصة وأعطاها الحرية في التصرف في أموالها، وفي اختيار شريك حياتها، بكامل إرادتها دون ضغط أو إكراه وسوى بينها وبين الرجل في المسؤولية والأجر والثواب والعمل وأعلن أن المرأة والرجل من أصل واحد لا تفاوت بينهما.[1]

قال تعالى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم [2] ومع أن مواضيع الأحوال الشخصية وردت مفصلة لأن معظمها مبني على مصلحة ثابتة لا تتغير، إلا أن نصوص الشريعة على كثرتها لم تفصل كل الأحكام بشأن التشريع الإسلامي بوجه عام، فيتدخل الاجتهاد المشروع لاستنباط الأحكام لما يجد من الأمور.[3]

وإذا قلنا الاجتهاد ضروري لما يستجد من واقع يومي للناس، فيقوم به من امتلكوا أدواته كما حددها علماء الأمة فإن العلم بمقاصد الشريعة أوكد في عصرنا إذ هو يمكّن الشريعة من وسائل تساعدها على إيجاد الحلول الشرعية لما يستجد من نوازل وقضايا، ومنها القضية التي أنا بصدد مناقشتها وهي: الزواج بنية الطلاق .

سبب اختيار الموضوع وأهميته:

إن موضوع البحث يدور حول الأسرة في الإسلام وأحكام الزواج والطلاق، وهو موضوع مهم ويحتاج للدراسة والعناية باستمرار لما تمثله الأسرة من مكانة كبيرة وأنها أصبحت من أهم حصون الإسلام التي يوجه الأعداء لها السهام، لمحاولة هدمها وتفكيكها للوصول إلى أركان الإسلام والإيمان وتدمير المجتمع والأمة لذلك يحرص العلماء والباحثون والدعاة والمفكرون على رعايتها وحمايتها والحفاظ على سياجها وأحكامها وجاء هذا البحث للإسهام في هذا الخصوص، ويتناول جانباً مهماً في بناء الأسرة وهو الزواج، محذراً من عوامل الهدم، وزعزعة الثقة، وهو الطلاق وبما يجمعُ بين الأمرين وهو الزواج بنية الطلاق أوما يسمى بالزواج الصيفي.[4]

فالموضوع مهم، ويحتاجه الناس عامة، وأفراد المجتمع، ويكثر السؤال عنه، ويحرص الكثيرون على معرفة الحكم الشرعي له، والمنهج الإسلامي للزواج، والحذر من عوامل التصدع والإنهيار لمؤسسة الأسرة وما يتبعها من السكن والمودة وسائر أهداف الزواج أولا، وتربية الأولاد ورعايتهم ثانيا، والتخوف من الطلاق وإثارة السلبية ثالثا، والوقوف عند مقاصد الشريعة وحكمها وأحكامها رابعاً. فكان هذا سبباً رئيسياً في اختيار هذا الموضوع للبحث والدراسة وإلى جانب أسباب أخرى أهمها.

١. رغبة التعمق في دراسة فقه الأسرة.

٢. الرد على أعداء الإسلام الذين يحاولون النيل من استقرار الأسرة وترابطها.

٣. إبراز ما أعطاه الإسلام للمرأة من عناية ورعاية.

المنهج العلمي للبحث

أما عن المنهج الذي اتبعته في عرض هذه المستجدة فهو منهج المقارنة والموازنة بين أقوال الفقهاء، مرجحة ما قويت حجته وظهر دليله، غير متعصبة إلى قول قائل ولا مذهب إمام، وأرجو أن أكون بذلك قد وفقت.

من هذا المنطلق تناولت الموضوع بالبحث والدراسة وفق خطة منهجية تتكون من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على:

أ- أهمية الموضوع وسبب اختياره

ب- المنهج العلمي للبحث

ج- خطة البحث.

التمهيد: ويشتمل على فرعين:

الأول: مقاصد بناء الأسرة في الإسلام

الفرع الثاني: تعريف الزواج ومشروعيته وحكمته

المبحث الأول : أضواء على الأنكحة التي تفتقر إلى شرط التأبيد

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين

المطلب الأول: زواج المتعة

المطلب الثاني: زواج التحليل

المبحث الثاني : الحكم الفقهي للزواج بنية الطلاق

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: أراء الفقهاء وأدلتهم في هذه المسألة

المطلب الثاني: المناقشة والترجيح

الخاتمة: وتشتمل على أهم ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات.

الفرع الأول

مقاصد بناء الأسرة في الإسلام

من المعلوم أن دعوة الإسلام إلى بناء الأسرة وترغيبه فيها تبرز وظائف ومقاصد، وتظهر ثمرات ذات أثر فعّال وبعيد المدى في حياة الفرد والأمة إذ هي نعمة من نعم الله تعالى وأية من اياته، امتن الله بها على عباده واختارها لهم لتستقر بهم الحياة.

قال تعالى: **﴿ومن أياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودَة ورحمة إن في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكرون﴾**.[8]

وقال تعالى: **﴿وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساءً﴾**.[9]

من هذه الأيات الكريمات يمكن استخلاص أهم وأبرز مقاصد الأسرة في الإسلام، ألا وهي:

أولا: تحقيق السكن والمودة والرحمة:

قال تعالى **﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمة﴾**.[10] لقد توّج الشارع الحكيم العلاقة الزوجية بعوامل الاستقرار والمودة التي تعتبر ضوابط مانعة من التجاوز والتعسف والإساءة إلى الكيان المقدس للأسرة، وهذه العوامل تتبلور في تبادل الحقوق والواجبات بين الزوجين، والأساس في ذلك قوله تعالى: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾**.[11] وأول حقوق الزوج على الزوجة " الطاعة " والأصل أنه:

لا طاعة لمخلوق في معصية الله "[12]، لذلك فإن طاعة الزوجة لزوجها ليست نوعاً من الإذعان لشخصه مجردًا، بل هي استجابة للأوامر والقواعد والنظم التي تحكم عقد الزواج وما يترتب عليها من تبعات على كلا الجانبين، والمرأة مطالبة بأن تكون أمينة في بيت زوجها، في نفسها وفي ماله، ترعى شؤون الأسرة وتطيع زوجها فيما أمرها الله به أن تطيعه فيه لقول النبي ﷺ: " لا تصوم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه، وما أنفقت من نفقة من غير أمره فإنه يؤدى إليه شطره ".[13]

ومقابل ذلك فإن للمرأة على زوجها حقوقاً بعضها مالية وبعضها غير مالية ، وفي مقدمة هذه الحقوق الصداق، لقوله تعالى **﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾**[14]، والنفقة الكاملة من طعام وكسوة وتمريض وسكن لقوله تعالى. **﴿لينفق ذو سعةٍ من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله﴾**[15] والعدل وحسن المعاملة، وعدم الإضرار لقوله تعالى **﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيرًا كثيرا﴾**[16]، وقوله تعالى **﴿فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان﴾**[17] .

ثانيا: تنظيم الطاقة الجنسية:

وهي طاقة خلقت في الرجل والمرأة، ولتحقيق غاية جليلة وهي التناسل والتوالد والتكاثر بغرض استمرار الجنس البشري ويرتفع الإسلام بهذه العلاقة إلى مستوى الصدقة والعمل الصالح الذي يثاب الإنسان على أدائه. قال النبي ﷺ: وفي بضع أحدكم صدقة، قيل: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر.[18] وقد نص الرسول ﷺ على فائدة النكاح وهي التحصن من الوقوع في الزنا بقوله: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء[19].

ثالثا: الإنجاب

حب الإنسان للولد من سنن الله تعالى في خلقه، فقد عدّ الله تعالى الولد من النعم الكبرى التي أنعم بها على صفوة خلقه وهم الرسل، قال تعالى: **﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدةً ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون﴾**.[20]

رابعا: تربية الأجيال الجديدة:

الأسرة يقع عليها قسط كبير من واجبات التربية الخلقية والوجدانية والدينية في جميع مراحل الطفولة، بل في المراحل التالية كذلك، وبفضل الحياة في الأسرة يتكون في الفرد الروح العائلية والعواطف الأسرية المختلفة، وتنشأ الاتجاهات الأولى للحياة الاجتماعية

المنتظمة : فالأسرة هي التي تجعل من الطفل فرداً صالحاً وتزوده بالعواطف والاتجاهات اللازمة للحياة في المجتمع وفي البيت.[٢١]

خامسا : ضرورة العدل بين الزوجات

فقد أوجب الله تعالى على الرجال مراعاة العدل والإحسان في معاشرة الزوجات بقوله تعالى: **﴿وعاشروهن بالمعروف﴾**.[٢٢] والمعاشرة بالمعروف تقتضي الإجمال في القول والنفقة والمبيت.[٢٣]

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية: أي طيبوا أقوالكم لهن وحسنوا أفعالكم وهيئاتكم بحسب قدرتكم فكما تحب ذلك منها فافعل أنت بها مثله.[٢٤]، كما قال تعالى: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾**.[٢٥] وقال رسول الله ﷺ: "**خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي**".[٢٦]

واشترط الإسلام لجواز التعدد العدل[٢٧] بين الزوجتين أو الثلاث أو الأربع، وذلك يكون في المسكن والملبس والمأكل والمبيت، فمن أنس من نفسه عدم العدل بيقين أو غلب على ظنه حرم عليه التعدد، ومن جار بعده فقد ارتكب معصية يستحق عليها العقاب الدنيوي والأخروي.

ودليل اشتراط العدل: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾**.[٢٨]

ومن السنة حديث عائشة: أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: "**اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك**".[٢٩]

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "**إذا كانت عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط**".[٣٠]

فهذه النصوص قاضية بوجوب العدل، فمن وجد من نفسه ذلك جاز له التعدد وإلا وجب عليه الاقتصار على واحدة، والعدل المأمور به والمشروط لجواز التعدد والذي يؤاخذ به الزوج ويأثم إن لم يلتزم به هو العدل في الأمور الظاهرة التي يملكها بإرادته وذلك

كالتسوية بينهما أو بينهن في النفقة والمبيت والمعاشرة بالمعروف أما ما لا يستطيعه وهو الميل القلبي والمحبة فلا يؤاخذ به لأن المحبة وميل القلب شعور يغلب على إرادة الإنسان فلا يملك التصرف في ذلك بإرادته.[٣١]

ومن الإجماع أجمعت الأمة على وجوب العدل، فمن لم يعدل بين نسائه فهو عاص لله عز وجل، ولرسوله ﷺ، ولا تجوز إمامته، ولا شهادته، ومن جحد وجوبه يستتاب ثلاثا، فإن لم يتب فيقتل لأنه كافر زمن الاستتابة.[٣٢]

الفرع الثاني

تعريف الزواج ومشروعيته والحكمة منه

أولا: تعريف الزواج لغةً وشرعا:

النكاح في اللغة: معناه الضم، والجمع والتداخل، والوطء.[٣٣]

تعريف الزواج شرعا: هو عقد يتضمن إباحة الوطء بلفظ إنكاح أو تزويج أو ما اشتق منهما.[٣٤]

ثانيا: أدلة مشروعية النكاح:

وقد دلّ على مشروعية النكاح الكتاب والسنة وإجماع الأمة:

أما الكتاب فقوله سبحانه. ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم**﴾[٣٥] وقوله سبحانه ﴿**وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله**﴾.[٣٦]

وأما السنة فلقوله ﷺ يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.[٣٧]

أما الإجماع فقد أجمع المسلمون من لدن رسول الله ﷺ وإلى يومنا هذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها على أن الزواج مشروع ومرغب فيه وهو من هديه ﷺ (٥١)

ثالثا: الحكمة من تشريعه

فالزواج رابطة قوية ونظام اجتماعي يرقى بالإنسان عن الدائرة الحيوانية إلى العلاقة الروحية ويرتفع به من مكان الوحدة والانفراد إلى أحضان السعادة وأنس الاجتماع، ففيه ترويح النفس، وحفظ النوع الإنساني كاملاً بالتناسل الشريف، لأن الزنا لا يحفظ هذا النوع من الانقراض وإن حفظه ففي ظل حياة وضيعة مفككة الأوصال يلفظها كل مجتمع سليم، وبه يحل أن يستمتع كل واحد بالآخر من أجل إشباع رغبته الجنسية بطريق منظم يحفظ الأنساب ويصون الأعراض عن الدنس.[٣٨].

المبحث الأول

أضواء على الأنكحة التي تفتقر إلى شرط التأبيد

المطلب الأول

زواج المتعة

المتعة في اللغة: بضم الميم وكسرها – اسم للتمتع فيقال فلان أصاب متعة من كذا إذا تمتع به.[٣٩]

وفي الاصطلاح هو تمتع الرجل بامرأة إلى أجل معلوم في مقابل قدر من المال.

فقد اتفقت المذاهب من الحنفية[٤٠] والمالكية[٤١] والشافعية[٤٢] والحنابلة[٤٣] والظاهرية[٤٤] والشيعة الزيدية[٤٥] والإمامية[٤٦] على أن نكاح المتعة هو النكاح إلى أجل، وهو أن يتزوج الرجل امرأة بإذن ولي بصداق قد سماه سواء كان النكاح إلى أجل معلوم أو مجهول كقول الرجل للمرأة تزوجتك مدة إقامتي في هذه البلدة، وكذلك في قوله لها أتمتع بك يوماً أو شهراً أو سنةً بكذا من المال فتقول قبلت أو يقول خذي مني هذه العشرة لأتمتع بك أياما، أو متعيني نفسك".

هذا هو تعريف جمهور الفقهاء لنكاح المتعة وبذلك يكون هو والنكاح المؤقت سواء لأن النكاح المؤقت هو أن يشترط أحد الزوجين في عقد الزواج أن يكون العقد لأجل محدد

ينتهي بعدها سواء أكان الأجل طويلاً كألف سنة أو قصيرًا كيوم أو أسبوع مثل أن يقول رجل لامرأة في حضرة شهود تزوجتك لمدة أسبوع فتقول قبلت، وهذا النكاح عندهم باطل لأنه من زواج المتعة، إذ أن الغرض من النكاح المؤقت هو عين الغرض من المتعة واقتران الصيغة بما يدل على التوقيت وتقييدها بالوقت جعلها غير صالحة لإنشاء الزواج والعبرة في إنشاء العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ المجردة والمباني.

وقال زفر من الحنفية إن النكاح المؤقت ينعقد مؤبدًا ويلغى شرط التوقيت وذلك لأن الصيغة في ذاتها صالحة لإنشاء العقد، ولكن اقترن بها شرط فاسد، وهو ما يدل على التوقيت ومن المقرر في القواعد الفقهية العامة "أن النكاح لا تفسده الشروط الفاسدة".[٢٧]

فزفر إذن يفرق بين النكاح المؤقت والمتعة من حيث أن المتعة يكون العقد فيها بلفظ أتمتع فلا توجد صيغة زواج، أما النكاح المؤقت فيكون بلفظ الزواج ونحوه، ولهذا يصح الثاني ويبطل الأول، أما جمهور الفقهاء فلا يفرقون في الحكم بين النكاح المؤقت والمتعة، من حيث أن المؤدي واحد في كليهما.

حكم نكاح المتعة

اتفق الفقهاء الأربعة على أن من شروط صحة الزواج ألا تكون صيغة العقد دالة على التأقيت صراحة، لأن مقتضى عقد الزواج حل العشرة ودوامها، وإقامة الأسرة، وتربية الأولاد، والقيام على شؤونهم، وذلك لا يكون على الوجه الكامل إلا إذا كانت عقدة الزواج باقية إلى أن يفرق الموت.

واتفقوا أيضاً على فسخ نكاح المتعة وأنه حرام، قد حرمه النبي ﷺ إلى يوم القيامة وأنه إذا وقع يجب فسخه وإن طالت مدته ونتج عنه أولاد ويجب تعزير طرفيه.[٢٨]

واستدل الجمهور من أهل السنة والجماعة على تحريم نكاح المتعة بعد نسخها، بالكتاب والسنة، والإجماع، والأثر، والمعقول.

أولا: دليل الكتاب:

قال تعالى ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾.[٢٩]

وجه الدلالة: في هذه الآية الكريمة حصر الله سبحانه وتعالى أسباب حل الوطء في شيئين النكاح الصحيح، وملك اليمين لأن الاختصاص التام الحاصل بين المرء وزوجته بسبب هذين الشيئين ليحفظ الولد ويعلم الإرث: قال تعالى: ﴿**إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم**﴾ وعقب هذا في الموضعين بقوله. ﴿**فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون**﴾. وظاهره أن امرأة المتعة ليست بزوجة وإلا تحققت لوازم الزوجية فيها من الإرث والعدة والطلاق والنفقة والكسوة وغيرها، وليست هي أيضاً بملك يمين وإلا لجاز بيعها وهبتها وإعتاقها فكل هذا دل على حرمة الوطء بدون هذين الشيئين.[٥٠]

ثانيا: من السنة:

فقد وردت الأخبار عن الرسول (ﷺ) بتحريمها بعد نسخها إلا أنها اختلفت في الوقت الذي وقع فيه التحريم، ففي بعض الروايات أنه حرمها يوم خيبر[٥١]، وفي بعضها يوم الفتح[٥٢]، وفي بعضها في غزوة تبوك[٥٣]، وفي بعضها في حجة الوداع[٥٤]، وفي بعضها في عمرة القضاء.[٥٥]

أخرج مسلم بإسناده عن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال. يا أيها الناس إني قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وأن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً وفي رواية ثانية قال. نهى رسول الله ﷺ عن المتعة وقال. "ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة ومن كان أعطى شيئاً فلا يأخذه ".[٥٦]

وجه الدلالة: في هذا الحديث التصريح بالمنسوخ والناسخ في حديثٍ واحد من كلام رسول الله ﷺ كحديث. كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها "[٥٧] وفيه التصريح بتحريم نكاح المتعة إلى يوم القيامة وما نص الشرع الحكيم على تحريمه إلى يوم القيامة لا يحل بعد ذلك أبدًا".[٥٨]

ثالثا: من الأثر:

عن عروة بين الزبير أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب فقالت إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة فحملت منه فخرج عمر بن الخطاب فزعاً يجر رداءه فقال: هذه المتعة ولو كنت تقدمت لرجمت.[٥٩]

قال القاضي أبو الوليد الباجي في شرح الموطأ: لو تقدمت فيه لرجمت يريد أعلمت الناس إعلاماً شائعاً بما أعتقد في ذلك وأخذ به من التحريم حتى لا يخفى ذلك على من فعله فيكون المتمتع مقتحماً للتحريم، ويحتمل أن يريد بذلك لو كنت أعلمت الناس برأيي في ذلك من تحريمه ووجود الحد على من أتاه لأقمت الحد فيه بالرجم وغيره لأن الأحكام لا تجرى عند الخلاف إلا على ما رآه الإمام الذي يحكم في ذلك لا سيما إذا كان عنده في ذلك من النص أو وجه التأويل ما يمنع قول المخالف.[٦٠]

رابعا: من الإجماع:

أجمعت الأمة - إلا الإمامية - على الامتناع عن زواج المتعة، ولو كان جائزًا لأفتوا به.[٦١]

قال القرطبي: أجمع السلف والخلف على تحريمها إلا من لا يلتفت إليه من الروافض.[٦٢]

خامسا: من المعقول:

إن النكاح ما شرع لاقتضاء الشهوة بل لأغراض ومقاصد يتوسل إليها كامل العشرة ودوامها، وإقامة الأسرة، وتربية الأولاد والقيام على شئونهم، واقتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع وسيلة إلى المقاصد فلا يشرع.[٦٣]

المطلب الثاني

زواج التحليل

تعريفه لغة: من حل الشيء يحلّ بالكسر حلا خلاف حرم فهو حلال ومنه المحلل وهو الذي يتزوج المطلقة ثلاثاً لتحل لمطلقها، والمحلل في المسابقة أيضاً لأنه يحلل الرهان ويحله وقد كان حراماً.[٦٤]

وتعريفه اصطلاحا: هو ما عقده الثاني بنية تحليلها.[٦٥]

وقد اختلف الفقهاء في حكمه على قولين:

القول الأول:

هو حرام باطل مفسوخ وهو قول المالكية لأنه يدخل في نكاح المتعة.[٦٦]

القول الثاني:

أنه نكاح صحيح وإن كان موجباً للإثم طالما لم يشترط ذلك في العقد به قال الشعبي والقاسم بن محمد وعطاء[٦٧] والحنفية[٦٨] في قولهم جميعا، وعلى هذا مذهب الشافعية مع الكراهة.[٦٩]

سبب الخلاف:

وسبب اختلافهم يرجع إلى اختلافهم في مفهوم حديث النبي ﷺ " لعن الله المحلل والمحلل له "، فمن فهم من اللعن: التأثيم فقط، قال: النكاح صحيح، ومن فهم من التأثيم فساد العقد، تشبيها بالنهي الذي يدل على فساد المنهي عنه، قال: النكاح فاسد.[٧٠]

وبالنظر إلى حديث النبي ﷺ الوارد في التحليل نجد أنه يدل على تحريم التحليل لأن اللعن إنما يكون على ذنبٍ كبير.[٧١]

أما عن علة التحريم فلأن نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح من السكن والمودة والرحمة وغيرها من المقاصد التي تبنى عليها الأسرة في الإسلام: إنما قصد به تحليلها للمطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، لا بحقيقته، فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها، وأيضا، فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطا، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره، وأيضاً فالنص بمنعه عتيد، فيوقف عنده.[٧٢]

ويجدر بنا أن نبرز قول ابن تيمية الذي يبين فيه أن نكاح المحلل شر من نكاح المتعة فيقول: "نكاح المحلل شر من نكاح المتعة، فإن نكاح المحلل لم يبح قط إذ ليس مقصود المحلل أن ينكح، وإنما مقصوده أن يعيدها إلى المطلق قبله فهو يثبت العقد ليزيله وهذا لا يكون مشروعاً بحال، بخلاف المستمتع، فإن له غرضاً في الاستمتاع لكن التأجيل يخل بمقصود النكاح من المودة والرحمة والسكن، ويجعل الزوجة بمنزلة المستأجرة فلهذا كان النية في نكاح المتعة أخف من النية في نكاح المحلل.[٧٣]

المبحث الثالث

الحكم الفقهي للزواج بنية الطلاق

المطلب الأول

عرض آراء الفقهاء في المسألة

الزواج بنية الطلاق قضية اختلف فيها الفقهاء، واشتبه بعض الناس في صحتها فمنهم من أجازها ومنهم من منعها وكلا الفريقين له أدلته. وإني - لما لهذا الموضوع من أهمية - أردت بهذا البحث أن أوضح وجهة نظر كلا الفريقين والأدلة التي حاولوا الاستناد إليها ثم أبين القول الراجح فيما يتراءى لي من الأدلة، مع التعليل.

الزواج بنية طلاق هو أن يعقد رجل على امرأة تحل له شرعاً عقد زواج مطلقاً عن الوقت، مستوفياً لشروطه الشرعية - من الولي، والشهود - سواء كان مسجلاً لدى السلطات الرسمية أو لا، لأن التسجيل ليس شرطاً لصحة الزواج باتفاق الفقهاء، ولم ينص فيه على التوقيت بوقتٍ ما، إلا أن الزوج ينوي في نفسه عند الزواج أن يطلق هذه الزوجة بعد مدة من الزمن، قد تمتد إلى سنوات، أو تقصر إلى أشهر أو أيام. وهذه النية قد تكون معلومة لدى الزوجة بدلالة قرائن الأحوال أو بإخبار صريح منه لها بذلك قبل الزواج، وربما تكون الزوجة غير عالمة بنية الطلاق أصلاً.[٧١]

الأسباب الداعية إلى مثل هذا النوع من الزواج:

هناك أسباب عديدة تدعو إلى هذا الزواج منها السفر الطويل ورغبة الإحصان كي لا يقع المسلم في الفاحشة والتي عقوبتها للبكر مائة جلدة، والمحصن الرجم[٧٢]، كما ورد في هذه الفتوى الحديثة للشيخ على الطنطاوي التي ترد على استفتاء بعض الطلبة المبعوثين في الخارج الذين لا يستطيعون الزواج ومضطرون للسفر في بلاد تجتمع عليهم فيها قوة الشهوة وسهولة الفاحشة، ونصها ما يلي الذي قلته أن الطالب المبتعث إلى تلك البلاد عند الاضطرار وعند غلبة الشهوة وخوف الوقوع في الحرام يختار بنتاً يجتهد أن تكون ذات خلق، وأن تكون على قدر الإمكان نظيفة السيرة، فيعرض عليها وعلى وليها أن يتزوجها على حكم الإسلام، ويفهمها صراحةً أن الإسلام يجعل للرجل حق الطلاق متى

شاء ولو بلا سبب، ويبين لها ذلك بوضوح من غير أن يخفي شيئاً فيتزوجها على شريعة الله، ويتخذ بموافقتها، وهي توافق غالباً فيما سمعناه، يتخذ أسباب منع الحمل غير الضارة، ثم إذا عزم على العودة إلى بلده طلقها. وهذا هو الذي استشكله الناس، واعترضوا به علي، وأكثروا الكلام في ذلك، وحجتي أنني أخلصهم من ورطة هم أوقعوا أنفسهم فيها، وأن الذي قلته وأقوله الآن من باب ارتكاب أخف الشرين، وأن نية الطلاق أي مجرد النية من غير أن يعبر عنها بلفظ أو بكتابة، مجرد نية الطلاق لا تؤثر في صحة الزواج ولا تفسده. لكنه يأثم عند الله إذا خدعهم فأظهر أنه يريد الزواج الدائم وهو ينوي في الحقيقة الطلاق بعد مدة، يأثم ولكن العقد صحيح، ثم إن النية من عمل القلب، والقلوب بيد الله، فربما تزوج ليبقى مع الزوجة دائماً فيقع له ما يبدل نيته فيطلق، أو كان ينوي طلاقها بعد شهر أو ستة أشهر أو غير ذلك نية فقط، فيرى منها ما يرغبه فيها فيعدل عن طلاقها".[٧٦]

اتفق الفقهاء على أنه إذا شرط الزوج ذلك في العقد فإنه يحرم ويبطل العقد لأنه أصبح نكاح متعة، وإذا نواه فقط وعلمت المرأة نيته ووافقت فقد كرهه بعضهم. أما إذا لم يشترط الزوج ذلك في العقد ولا علمته المرأة ولكنه أضمره في نفسه فقد اختلف الفقهاء فيه على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية[٧٧] والمالكية[٧٨] والشافعية[٧٩] والحنابلة في رأي[٨٠] إلى صحة نكاح من تزوج وقد أضمر في نفسه الطلاق حين سفره أو انتهائه من مقامه في تلك البلد، أما ابن تيمية فرأيه تردد في هذه المسألة بين كراهة التحريم، وكراهة التنزيه وإجازته له كان لا ضوابط كما سيتضح من خلال عرض أقوالهم في هذه المسألة. وقال بهذا الرأي من المعاصرين الشيخ علي الطنطاوي.[٨١]

تفصيل الأقوال:

قال الحنفية: " من تزوج امرأة بنية أن يطلقها إذا مضى سنة لا يكون متعة ".[٨٢]

وورد في المدونة عن مالك." فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق أنه ليس من نكاح المتعة، وقال إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق ".[٨٣]

ونقل الشاطبي عن ابن القاسم قوله: " وهو مما لا خلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا، قال: وهو عندنا نكاح ثابت، الذي يتزوج يريد أن يبر في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها، فأمرهما واحد، فإن شاء أن يقيما أقاما، لأن أصل النكاح حلال ".

وجاء في الكافي " في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر أن قول الجمهور جوازه ".

ونقل القرافي عن صاحب البيان قوله: إذا تزوج المرأة ونيته فراقها بعد مدة لا بأس به عند مالك والأئمة، وكذلك إذا نوى طلاقها عند سفره من بلد الغربة، فلو علمت المرأة بذلك فهو متعة محرمة ".[٨٦]

وقال الماوردي: " النكاح صحيح لخلو عقده من شرط يفسده، وهو مكروه لأنه نوى فيه ما لو أظهره أفسده، ولا يفسد بالنية، لأنه قد ينوي ما لا يفعل، ويفعل ما لا ينوي ".

أما عن رأي ابن تيمية فيتضح جلياً من خلال هذه المسألة: سئل - رحمه الله - عن رجل ركاض: يسير في البلاد في كل مدينة شهرًا أو شهرين، ويخاف أن يقع في المعصية، فهل له أن يتزوج ويعزل عنها في مدة إقامته في تلك البلدة، وإذا سافر أعطاها حقها، أو لا؟ وهل يصح النكاح أم لا؟

فأجاب: " له أن يتزوج لكن ينكح نكاحاً مطلقاً لا يشترط فيه توقيتاً بحيث يكون إن شاء أمسكها وإن شاء طلقها، وإن نوى طلاقها حتماً عند انقضاء سفره كره في مثل ذلك. وفي صحة النكاح نزاع، ولو نوى أنه إذا سافر وأعجبته أمسكها وإلا فطلقها جاز ذلك ".

القول الثاني:

وهو للإمام الأوزاعي[٨٩] حيث ذهب إلى عدم صحة هذا النكاح، واعتبره نوعاً من أنواع زواج المتعة، وهذا هو القول المعتمد عند الحنابلة، وذهب إليه من المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا[٩١] والشيخ محمد الصالح بن عثيمين.[٩٢]

يقول الإمام الأوزاعي: " لو تزوجها بغير شرط، ولكنه نوى أن يحبسها إلا شهراً أو نحوه، فيطلقها، فهي متعة، ولا خير فيه ".[٩٣]

وذهب الحنابلة إلى أن الرجل إذا تزوج امرأة بشرط أن يطلقها في وقتٍ معين، فإن هذا النكاح لا يصح مثل أن يشترط عليه طلاقها إذا قدم أبوها أو أخوها، وعدوا هذا الشرط مانعاً من بقاء النكاح فأشبه نكاح المتعة ".[94]

وأوضح المرداوي الرأي المعتمد عند الحنابلة في قوله: " لو نوى بقلبه، فهو كما لو شرطه، على الصحيح من المذهب نص عليه، وعليه الأصحاب ".[95]

المطلب الثاني

الأدلة والمناقشة والراجح

استدل أصحاب القول الأول على إباحة الزواج بنية الطلاق بجملة من الأدلة وهي:

أ- إنه نكاح مستوف لجميع شروطه الشرعية، سوى نية الطلاق الكامنة فيه وهذه النية غير مؤثرة فيه أصلا، لعدم لزومها للزوج، ولأن النيات في العقود لا أثر لها في صحتها أو بطلانها ما دامت لم تخرج بصورة نص أو شرط في العقد.[96]

ب- إن الطلاق حق للزوج بنص الشارع، وأن له أن يطلق زوجته بعد الزواج الذي لم ينو فيه الطلاق لقول النبي ﷺ: " إنما الطلاق لمن أخذ بالساق ".[97] فكذلك النكاح الذي فيه الطلاق على السواء، يقول ابن العربي مؤيداً هذا القول: " وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك، فإنا لو ألزمناه أن ينوي بقلبه النكاح الأبدي لكان نكاحاً نصرانيا، فإذا أسلم لفظه، لم تضره نيته، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة ورجاء الأدمة، فإن وجدها، وإلا فارق ".[98]

جـ- واستدلوا بالإجماع الذي نقله الشاطبي عن ابن القاسم حيث قال: " وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال هو عندنا نكاحٌ ثابت، الذي يتزوج يريد أن يبر في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته، وإضماره في تزويجها، فأمرهما واحد فإن شاء أن يقيما أقاما، لأن أصل النكاح حلال ".[99]

واعترض على ادعاء الإجماع بوجود المخالف في ذلك وهو الأوزاعي والحنابلة في المعتمد من المذهب كما سبق بيانه.

د. قياساً على تعليق الطلاق على النكاح فمن قال إن تزوجت فلانة فهي طالق كان لغواً لا يقع مطلقاً سواء خص امرأة بعينها أو عمم على ما ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية[١٠٠] والحنابلة[١٠١] والظاهرية[١٠٢] فكذلك نية الطلاق المسبقة قبل الزواج من باب أولى لأن الأول أظهر قصده وتلفظ به ومع ذلك ذهب الجمهور إلى عدم الوقوع وانتفاء الحرمة فمن باب أولى إضمار النية قبل الزواج.

روى الحاكم بإسناده عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ما قالها ابن مسعود وإن يكن قالها[١٠٣] فزلة من عالم في الرجل يقول. إذا تزوجت فلانة فهي طالق، قال الله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن ﴾[١٠٤] ولم يقل إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن".[١٠٥]

قال الصنعاني: " وما أحسن ما ذهب إليه ابن عباس ".[١٠٦]

ومما يستأنس به لهذا القول ما يلي:

أ- عن المسور بن مخرمة عن النبي ﷺ قال لا طلاق قبل النكاح .[١٠٧]

ب- عن أبي ثعلبة الخشني قال قال عم لي اعمل لي عملاً حتى أزوجك ابنتي، فقلت إن تزوجتها فهي طالق ثلاثا، ثم بدا لي أن أتزوجها، فأتيت النبي ﷺ فسألته، فقال لي تزوجها فإنه لا طلاق إلا بعد نكاح قال فتزوجتها، فولدت لي سعداً وسعيداً.[١٠٨]

وجه الدلالة:

في قول النبي ﷺ لا طلاق معناه نفي حكم الطلاق المرسل على المرأة قبل أن تملك بعقدة النكاح وهو يقتضي نفي حكمه على العموم سواء تلفظ به أو نواه في قلبه.

أدلة القول الثاني:

واستدل الأوزاعي والحنابلة في المعتمد على عدم صحة هذا النكاح واعتباره نوعاً من زواج المتعة فيما يلي:

أ- إن هذا العقد حرام وفاسد لأنهم يقولون إن المنوي كالمشروط لقول النبي ﷺ "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ مانوى".[١٠٩]

ب- قياساً على فساد نكاح التحليل وحرمته: فإن الرجل لو تزوج امرأة من شخص طلقها ثلاثاً من أجل أن يحلها له ثم يطلقها فإن النكاح فاسد وإن كان ذلك بغير شرط لأن المنوي كالمشروط، فإن كانت نية التحليل تفسد العقد فكذلك نية المتعة تفسد العقد وهذا قول الحنابلة.[١١٠]

أجيب: إن الزواج بنية الطلاق يفترق عن نكاح المتعة من وجوه:

الأول: إن المتعة إذا تم الأجل حصل الفراق شاء الزوج أم أبى، بخلاف هذا فإنه يمكن أن يرغب في الزوجة وتبقى عنده، وهذا أحد القولين لشيخ الإسلام ابن تيمية.[١١١]

الثاني: إن نكاح المتعة اتفق على نسخه وحرمته الفقهاء قاطبة – ما عدا فريق من الشيعة – أما الزواج بنية الطلاق فقد أجازه جمهور الفقهاء حيث أنهم لم يروا أثراً لنيته قبل الزواج لاحتمال أن يمسكها بعد الزواج وأيضاً لاحتمال وقوع الطلاق عليها بدون نية قبل الزواج.

قال ابن تيمية: "والصحيح أن هذا ليس بنكاح متعة ولا يحرم، وذلك أنه قاصد للنكاح وراغب فيه، بخلاف المحلل، لكن لا يريد دوام المرأة معه، وهذا ليس بشرط، فإن دوام المرأة معه ليس بواجب، بل له أن يطلقها فإذا قصد أن يطلقها بعد مدة فقد قصد أمراً جائزًا، بخلاف نكاح المتعة، فإنه مثل الإجارة تنقضي فيه بانقضاء المدة، ولا ملك له عليها بعد انقضاء الأجل، وأما هذا فملكه ثابت وقد تتغير نيته فيمسكها دائما، وذلك جائز له، كما أنه لو تزوج بنيته إمساكها دائماً ثم بدا له طلاقها، جاز ذلك، ولو تزوجها بنية أنها إذا أعجبته أمسكها وإلا فارقها، جاز، ولكن هذا لا يشترط في العقد، لكن لو شرط أن يمسكها بمعروف أو يسرحها بإحسان، فهذا موجب العقد شرعا، وهو شرط صحيح عند جمهور العلماء، ولزمه موجب الشرع كاشتراط النبي ﷺ في عقد البيع بيع المسلم للمسلم، لا داء ولا غائلة ولا خبثة، وهذا موجب العقد. وقد كان الحسن بن علي كثير الطلاق[١١٢] فلعل غالب من تزوجها كان في نيته أن يطلقها بعد مدة، ولم يقل أحد إن ذلك متعة".[١١٣]

جـ أن الزواج بنية الطلاق يخالف مقصود الشارع من الزواج وقد أوضح ذلك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في استقرائه لمقصد الشريعة في أحكام النكاح الأساسية عندما وضع أصلا، وهو أن لا يكون مدخولاً في النكاح على وجه التأقيت والتأجيل وفي ذلك

يقول إن الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجارات والأكريه ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الروجين من نية كليهما أن يكون قريباً للاخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلبا إلا ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل يهجس في النفس انتظار محل أجله، ويبعث فيه التدبير إلى تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه، ففي تطلع نفوس الزوجات إلى رجال تعدهم وتمسيهم، أو إلى افتراض في مال الزوج، وفي ذلك حدوث تبلبلات، واضطرابات فكرية، وانصراف كلا الزوجين عن إخلاص الود لبعضهما البعض، وهذا يفضي لا محالة إلى ضعف الحصانة ".(١١١)

د - ومن المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا يقول فيه هذا وإن تشديد علماء السلف والخلف في منع المتعة يقتضي منع النكاح بنية الطلاق، وإن كان علماء السلف يقولون بأن النكاح يكون صحيحاً إذا نوى الزوج التوقيت، ولم يشترطه في صيغة العقد، ولكن كتمانه إياه يعد خداعاً وغشا، وهو أجدر بالبطلان من العقد الذي يشترط فيه التوقيت الدي يكون بالتراضي بين الزوج والمرأة، ووليها، ولا يكون فيه من المفسدة إلا العبث بهده الرابطة العظيمة التي هي أعظم الروابط البشرية، وإيثار التنقل في مراتع الشهوات بين الذواقين والذواقات، وما يترتب على ذلك كان غشاً وخداعاً، تترتب عليه مفاسد أخرى من العداوة والبغضاء وذهاب الثقة حتى بالصادقين الذين يريدون الزواج حقيقة، وهو إحصان كل من الزوجين للاخر وإخلاصه له، وتعاونهما على تأسيس بيت صالح من بيوت الأمة (١١٢)

ويقول الشيخ محمد بن عثيمين من المعروف أن مذهب الإمام أحمد رحمه الله أن الزواج بنية الطلاق محرم وأنه داخل في نكاح المتعة وذلك لأن النية معتبرة في التأثير في الحكم، ولأن الرجل لو تزوج المطلقة ثلاثاً بنية أنه يحللها للأول ثم يطلقها كان هذا النكاح باطلاً ومحرماً ولم تحل للزوج الأول كما لو شرط ذلك في نفس العقد وعلى هذا فتكون نية الطلاق كنية التحليل أي كما أن النية في التحليل مؤثرة فكذلك نية الطلاق مؤثرة أيضاً وقال بعض أهل العلم إن نية الطلاق ليست كشرطه لأن شرط الطلاق معناه أنه إذا تمت المدة ألزم به وكذلك المتعة إذا شرط على الإنسان أنه يتزوجها إلى أجل مسمى فإن معناه

أو مقتضى هذا العقد أنه إذا تم الأجل المسمى انفسخ النكاح تلقائياً فليست النية كالشرط وهذا الفرق بيّن ظاهر لأن الشرط إذا تم الأجل انفسخ النكاح تلقائياً وإذا كان قد شرط عليه الطلاق فإنه يلزمه عند تمام المدة وهذا الفرق لا شك أنه مؤثر في الحكم ولكن عندي أن هذا حرام من وجه أخر أي أن الإنسان إذا تزوج بنية أنه يطلقها إذا غادر البلد حرام من جهة أنه غش وخداع للزوجة وأهلها فإن الزوجة وأهلها لو علموا أن هذا الرجل إنما تزوجها بنية الطلاق إذا أراد السفر ما زوجوه في الغالب فيكون في ذلك خداع وغش؛ فالحاصل أن العلماء رحمهم الله اختلفوا فيما إذا تزوج الغريب بنية أنه متى أراد الرجوع إلى وطنه طلقها بدون شرط، فذهب قوم من أهل العلم وهو مشهور من مذهب الإمام أحمد أن هذا النكاح فاسد وأنه نكاح متعة، وعللوا ذلك بأن نية الطلاق كشرطه قياساً على التحليل الذي تكون نيته كشرط، وقال اخرون من أهل العلم إن النية لا تؤثر لأن الفرق بين النية والشرط هو أن الشرط إذا تم الأجل ألزم بالطلاق إن كان المشروط هو الطلاق أو انفسخ النكاح إن كان مؤجلاً إلى هذه المدة. وهذا الفرق ظاهر يؤثر في الحكم ولكنه عندي أنه غش إذا نواه بدون أن يبينه للزوجة وأهلها لأنهم لو علموا بنيته هذه ما زوجوه في الغالب وحينئذ إما أن يعلمهم أو يكتم عنهم فإن أعلمهم فهو نكاح متعة وإن كتمه كان غشاً وخداعاً فلا ينبغي للمؤمن أن يعمل هذا العمل.[١١٦]

الراجح:

بعد هذا العرض المبسط لتلك الخلافية أرى بإذن الله تعالى أن الزواج بنية الطلاق وإن كان العقد فيه صحيحًا لاشتماله جميع شروطه وأركانه إلا أنه محرم غير جائز وهو ما ذهب إليه الشيخان الجليلان محمد رشيد رضا ومحمد الصالح العثيمين : وذلك لما يلي:-

أ- بالنظر إلى الأحكام التي تعتري الطلاق نجده يحرم إذا كان بغير سبب مشروع يدعو إليه والزواج بنية الطلاق إضمار للطلاق من غير سبب ؛ ولذلك نجد جمهور الفقهاء من المالكية[١١٧] والشافعية[١١٨] والحنابلة[١١٩] وبعض الحنفية[١٢٠] يرون أن الأصل في الطلاق هو الحظر والمنع وخلاف الأولى. وصدق رسول الله ﷺ إذ قال " لعن الله كل ذواق مطلاق "[١٢١]؛ أي أن الله يلعن كل رجل يتزوج بامرأة ليتمتع بها لفترة من الوقت، ثم يطلقها، من غير حاجة ليتزوج بامرأة أخرى، بقصد اللذة والشهوة. ولا يقال إن الرجل الذي نوى

طلاق زوجته قبل الزواج بها أو تزوجها بنية الطلاق لا حرمة فيه لأن الرجل يتزوج المرأة ويستطيع أن يطلقها بعد الزواج، لأن الزواج بنية الطلاق فيه عمد ونية مبيتة للتطليق قبل أن يتزوج وقبل أن يتوافر لديه أسباب شرعية للطلاق' أما الثاني فهذا شيء طبيعي لأن الطلاق الذي يحدث بعد الزواج ينشأ عن أسباب ظهرت بعد الزواج. ولهذا كان الطلاق مشروعاً إذا دعت الحاجة إليه كسوء خلق الزوجة وسوء عشرتها، والتضرر بها من غير حصول الغرض منها، وأيضاً عند عدم اشتهائها بحيث يعجز أو يتضرر بإكراه نفسه على جماعها، أي عند تباين الأخلاق وتنافر الطباع أو كبر سن أو غير ذلك.

ب- اهتمام الشرع بشرط التأبيد في الزواج وإجماع الفقهاء عليه يجعله غير قابل للاستغناء عنه لأي سبب أو ضرورة من الضرورات لأن هذا الفهم للتأبيد قام على نصوص من القران والسنة، تدل في مجموعها على أهمية عنصر التأبيد كعامل أساسي في صحة الزواج ؛ منها:

قول الله تعالى ﴿**نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾[١٢٠]' ففي هذه الاية الكريمة سمى الله الزوجة حرثاً والحرث موضع الزرع، والمراد بالزرع هنا هو النسل وهو مقصود ومطلوب للشارع ومرغب فيه، ومأمور به كما في قول النبي ﷺ تزوجوا الودود الولود فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة .[١٢١] وهذا المقصد الشرعي لا يوجد في نكاح يقوم على التأقيت الذي غايته قضاء الوطر، أو الحصول على جنسية، أو أي سببٍ أخر.

وقال تعالى ﴿**هن لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهن**﴾.[١٢٢] فجعل الله تعالى من مقاصد الزواج التحصين الذي يجعل كلاً من الزوجين كاللباس للأخر، فأين ذلك مع الزواج بنية الطلاق!

وقال تعالى ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمة**﴾.[١٢٣]

فكيف يعقل أن يحقق زوج هذه المقاصد والغايات وهو يضمر في نفسه أنه ما تزوج إلا ليطلق بعد حصوله على الغرض الأساسي من الزواج.

ج- . إن كتمان النية المستقبلية عن الزوجة وأهلها يعتبر من باب الخداع والغش وقد حرم النبي ﷺ الغش والخداع بقوله: " من غشنا فليس منا ".[١٢٦]

إن هذا الزواج يترتب عليه مضار وآثار سلبية على الأسرة بكاملها : فماذا يكون حال الزوجة التي تجد الزوج طلقها بعد الزواج بها بدون سبب إلا لنية نواها قبل الزواج بها الذي ما تم إلا لغرض في نفسه، وكيف يكون مصيرالأولاد إذا ما نتج عن هذا الزواج أولاد؟ ستضعف رابطة الأبوة والبنوة ويخرج جيل يفقد الإحساس بالانتماء إلى الأسرة والمجتمع، ويفقد أبسط قواعد التربية السليمة، وبالطبع فإن فقدان حنان الأب ومتابعته يبلد أحاسيس الطفل ويكسبه فظاظة، وتنمو في داخله مشاعر سلبية وهدامة ، فهذا الزواج يحرم ويمنع عملاً بالقاعدة الشرعية الحاكمة لتصرفات بني الإنسان والتي تقول: "لا ضرر ولا ضرار".[١٢٧]

إن القول بجواز هذا الزواج على هذه الصورة لا يتواءم مع مقاصد الشارع من الزواج القائم على حفظ التناسل ودوام العشرة ، ولهذا أدرك الإمام الأوزاعي ومن وافقه كل ذلك، والنتائج المترتبة على هذا الزواج، فلم يتردد لحظة في نسبة هذا الزواج إلى كونه نكاح متعة إدراكاً منه لخطورة هذا الشكل من أشكال الزواج على الشرط الذي نال عناية المسلمين ألا وهو شرط التأبيد.

وفي قانون الأحوال الشخصية لدولة الإمارات وعند تقسيمه للشروط في المادة "٢٨" في البند الأول من أنواع الشروط، هي الشروط الباطلة التي تبطل العقد وهي كما تنص المادة " كل ما يؤدي إلى منافاة أصل العقد كالتوقيت مثلاً فمن اشترط على زوجته الزواج خلال فترة محددة بطل الشرط والعقد معاً " . ولم يتعرض القانون إلى الزواج بنية الطلاق.

إن القول بحرمة هذا الزواج على هذه الصورة فيه سدٌ للذرائع وغلق الباب في وجه أصحاب الأهواء الذين يتخذون من الزواج في بعض الأحيان هدفاً ووسيلةً للوصول إلى غاياتٍ ومقاصدَ بعيدةً كل البعد عن بناء أسرة مستقرة. والله أعلم.

الخاتمة

انتهيت بفضل الله تعالى من عرض مسألة الزواج بنية الطلاق وفي النقاط التالية أعرض أهم النتائج التي توصلت إليها:

١- إن الزواج في الإسلام ليس مجرد وسيلة مشروعة لاجتماع رجل وامرأة في بيت بل وراء ذلك مقاصد وغايات؛ فالرجل والمرأة لكل منهما خصائصه التي يختلف بها عن الأخر، لتحقيق ما أريد به من حكمة الزواج الروحية.

٢- الأسرة التي تبنى على قواعد صحيحة سليمة هي أسرة باقية سليمة ووافية لمجتمع إسلامي سليم من النزاعات المختلفة الناتجة عن عدم استقرار الزواج.

٣- إن الغاية من بناء الأسرة في الإسلام أولاً السكن النفسي بين الزوجين ومن ثم الإنجاب الصالح الذي هو عمود المجتمع.

٤- إن الإسلام يمد رعايته للأسرة، فلا يترك الحياة الزوجية تسقط عمدها وينهار سقفها بنزاع تافه أو نزوة طائشة فيندفعان إلى الطلاق وهو فصم الرباط الذي جمع بينهما على سنة الله. ومع كونه أمراً خطيراً فقد أباحه الإسلام على كراهته ؛ فعن النبي ﷺ قال: "أبغض الحلال إلى الله عز وجلّ الطلاق".[١٢٨]

٥- وضع الشارع ضوابط يجب أن تراعى عند الزواج ومن أهمها عدم التأقيت؛ فمن نوى المخالفة يجب عليه معرفة ما ينتج عن زواجه المؤقت من أضرار نفسية واجتماعية وأخلاقية ودينية.

٦- يتضح لي من خلال فتاوى القدماء شبه اتفاق على الترخيص بالزواج بنية الطلاق وكان الاتفاق مبنيا على أن عقد الزواج قد اكتملت أركانه وشروطه ورأى العلماء أن النية لا تؤثر على العقد ما دام مستوفياً للشروط، ولأن الطلاق حق للزوج بنص الشارع والزوجة تعلم أن للزوج حق تطليقها متى شاء؛ وإذا أردنا أن لا تكون هناك نية طلاق، أوجدنا نكاحاً نصرانياً مؤبداً، وهذا يختلف مع جواز الطلاق للرجل متى شاء في الشريعة الإسلامية كما يرى بعض الفقهاء. ولكن عندما نرى من الجانب الاخر فإننا كنا نبيح هذا الأمر في السابق لعدة وجوه. منها استيعاب مثل هذه الزيجات في السابق

وتحمل تبعاتها· أما اليوم فما ذنب هؤلاء الزوجات من وضعهن كمطلقات في مجتمع لا يرحم؛ وقد قرأنا وسمعنا العديد من الصيحات التي تشتكي من مثل هؤلاء الأزواج المتلاعبين وبخاصةً من انحلت فيهم الرجولة ولا يراعون إلا شهواتهم، من غير تقدير لحقوق الناس ومصالحهم. إن وضع المرأة قد تغير، وما عادت مجتمعات اليوم تستوعب مثل هذه الإفرازات، لقد أصبح الطلاق بالنسبة للمرأة عبارة عن إعدام لحياتها الزوجية وحياتها الاجتماعية · فالمطلقة تشاع حولها الاتهامات مما يجعلها منبوذة في المجتمع ويصل بها المجتمع أنه نادرًا ما يتقدم إليها إنسان لخطبتها فتصبح من كل الجوانب عالة على المجتمع وتثار حولها الإشاعات التي تحطم نفسيتها وإهدار حقوقها من حيث الإنسانية، فالمطلقة بعد أيام أو شهور من زواج لا ينظر إلى الرجل أنه المخطئ بل إليها من جانب سمعتها أو أخلاقها أو عيب فيها ؛ فأين الرجل من هذا كله؟ ولربما تزوج عشرات المرات – فقط - ليشبع غرائزه مخلفاً وراءه للمرأة والمجتمع بنية ضعيفة غير قادرة على مواصلة مسيرة الحياة. وأيضاً عندما نتصور مثل هذه الزيجات التي تقوم على خداع وغش الزوج من حيث نيته في الطلاق : فَلنا أن نتصور الآثار المترتبة من هذه الزيجة على الأسرة وعندما نبيح هذا النوع من الزواج الذي لا يتوائم مع مقاصد الشارع من الزواج القائم على حفظ التناسل ودوام العشرة. والقاعدة الشرعية الحاكمة لتصرفات الإنسان والتي تقول: "لا ضرر ولا ضرار". ونحن نقف أمام ضرر كبير تصاب به المرأة جراء هذه الزيجات العشوائية · ثم إن الطلاق شُرِعَ لسبب وليس حسب أهواء الأزواج. وأرى بعد كل هذا أن أقول بما ذهب إليه الشيخان الجليلان محمد رشيد رضا ومحمد الصالح العثيمين بأن هذا العقد وإن كان صحيحاً لاكتمال أركانه وشروطه إلا أن الزواج بهذه الصورة حرام قطعاً لما يترتب عليه من آثارٍ سلبية تعود على المجتمع بأسره.

وفي النهاية أقول: هذه مسألة اجتهاد بين الفقهاء ولكلٍ وجهة نظره في البحث واستقصاء المعلومات· والمخطئ والمصيب مأجور. فرضي الله عن فقهاء أمتنا الإسلامية وأرضاهم وجعل جنة الفردوس مثواهم.

التوصيات

١- يمكن أن يساهم المسجد بدورٍ فعال من خلال خطبة الجمعة والتي نأمل أن يتم التركيز فيها على القضايا الاجتماعية وخاصةً قضايا الزواج والطلاق وبيان الجائز والمحرم فيها وإبراز منهج الشريعة الإسلامية في معالجة قضايا الأسرة.

٢- يجب على علماء الأمة - كلٌ في موقعه أن يجلوا الصورة الواضحة لهذا النوع من الزواج وبيان حكمه بوضوح حتى يتبين الخبيث من الطيب ونقي أنفسنا وشبابنا من الوقوع في مثل هذه الصور المستحدثة، ولا نشغل أنفسنا بعد ذلك بمعالجة الاثار السلبية المترتبة عليه.

٣- يجب أن يكون هناك عقاب رادع لمن تسول له نفسه أن يتلاعب بتعاليم الدين الإسلامي أو يسهم في إيجاد بدع وصور مستحدثة لا تليق بديننا ليجعلوها منفذًا ومعبرًا لتحليل ما حرم الله.

٤- تشجيع الإعلام الهادف حتى يظل المنبع الطيب للكلمة الطيبة ومنارة للخطاب الديني الهادف الذي يضع قضايا الأسرة المعاصرة تحت المجهر ويبين رأي الشرع فيها ويبرز الاثار السلبية المترتبة على مثل هذه الصور المستحدثة للزواج وغيره . وذلك في إطار ما يقدمه من إرشاداتٍ ونصائحَ وندواتٍ حول هذا الموضوع من أجل مجتمعٍ إسلاميٍّ سليم البنية والعقيدة.والله ولي التوفيق

قائمة الهوامـش

(١) سورة الروم: الآية ٢١.

(٢) محمود الططاوي: الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ، صـ ٢٧.

(٣) عبد الرحمن الصابوني: أحكام الزواج في الفقه الإسلامي، ، صـ ١٩.

(٤) عبد الرحمن الصابوني: مرجع سابق، ١٩-٢٠.

(٥) سورة النساء، الآية ١.

(٦) أسامة عمر سليمان مستجدات فقهية، ١٣-١٤

(٧) http //www.almotamar ne

(٨) سورة الروم: الآية ٢١.

(٩) سورة النساء الاية ١

(١٠) سورة الروم: الآية ٢١.

(١١) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(١٢) مسلم: أخرجه في صحيحه / كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، برقم (٣٩) (١٨٤٠).

(١٣) البخاري أخرجه في صحيحه / كتاب النكاح / باب صوم المرأة بإذن زوجها تطوعاً برقم (٥١٩٢) يتأكد من الرقم ويخرج من مسلم أيضاً

(١٤) سورة النساء: الآية ٣٤.

(١٥) سورة الطلاق: الآية ٦.

(١٦) سورة النساء: الآية ١٩

(١٧) سورة البقرة: الاية ٢٢٩.

(١٨) مسلم أخرجه في صحيحه، كتاب الزكاة، باب رقم ٥٢، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٨ ١٩٩١ -م.

(١٩) البخاري أخرجه في صحيحه / كتاب النكاح / باب قول النبي (ﷺ) من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج " برقم ٥٠٦٥ - دار ابن حبان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٢٠) سورة النحل الآية ٧٢

(٢١) سعاد إبراهيم صالح: أضواء على نظام الأسرة في الإسلام: ٢١.

(٢٢) سورة النساء: الآية، ١٩.

(٢٣) محمود الطنطاوي.الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية ، صـ ٣٦٦.

(٢٤) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٤٦٦/١، ط مكتب التراث الإسلامي، حلب.

(٢٥) سورة البقرة الآية ٢٢٨

(٢٦) ابن ماجه: أخرجه في السنن، برقم ١٩٧٧

(٢٧)الكاساني، بدائع الصنائع ٣٣٢/٢، الخرشي: شرح الخرشي ٢/٤ ،الشيرازي: المهذب ٨٤/٢، ابن قدامه: المغني ٣٧/٧.

(٢٨) سورة النساء: الآية ٣.

(٢٩) ابن ماجه. أخرجه في السنن برقم (١٩٧١) وصححه ابن حبان والحاكم.

(٣٠) أحمد. أخرجه في المسند، ٣٤٧/٢.

(٣١) قحطان المطيري: إتحاف الخلان بحقوق الزوجين في الإسلام، دار العاصمة، الرياض، ١٤١١هـ، صـ٢٩٣-٢٩٤

(٣٢) الشاذلي كفاية الطالب الرباني ١٣٥/٢.

(٣٣)ابن منظور. لسان العرب: ٦٢٦/٢ ،الرافعي المصباح المنير. ٦٢٤/٢، الجرجاني التعريفات ٣١٥

(٣٤) الشربيني مغني المحتاج ١٢٣/٣، البهوتي كشاف القناع ٥/٥

(٣٥) سورة النساء الآية ٢٢

(٣٦) سورة النور الآية ٣٢.

(٣٧) اخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب الصوم لمن خاف على نفسه العزبة برقم ٥ ١٩٠، ومسلم في صحيحه كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه برقم ١٤٠٠.

(٣٨) النمكي: الأحوال الشخصية للمسلمين، صـ ٩.

(٣٩) ترتيب القاموس المحيط ٢٠٠/٤، الطبعة الثانية.

(٤٠) رمادأفندي مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ٢٣١/١.

(٤١) الخرشي على مختصر خليل، ١٩٦/٣.

(٤٢) قليوبي وعميرة، ٢١٨/٣

(٤٣) ابن قدامه: المغني على الشرح الكبير، ٥٧١/٧.

(٤٤) ابن حزم المحلى، ٥١٩/٩.

(٤٥) الصنعاني الروض النضير، ٢٣/٤.

(٤٦) الحلي المختصر النافع، صـ ١٧٩ ،١٨٠ -

(٤٧) ابن نجيم الأشباه والنظائر، صـ ٤٩

(٤٨) الزيلعي تبيين الحقائق ١١٥/٢ ،عبد الغني اللباب في شرح الكتاب، ٢٠/٣ الباجي المنتقى شرح الموطأ ٣٣٤/٣ القيرواني الفواكه الدواني ٣٣/٢، محمد بن إدريس الشافعي. الأم، المجلد الخامس، صـ ١١٣، النووي منهاج الطالبين، صـ ٩٦ ،ابن القيم زاد المعاد ١١١/٥، المرداوي الإنصاف ١٦٣/٨.

(٤٩) سورة المؤمنون الأيات ٥، ٦، ٧.

(٥٠) الألوسي. تفسير روح المعاني ٦/٥-٧، الرازي التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، المجلد الخامس، ٥١/١٠.

(٥١) مسلم أخرجه في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة برقم ٢٨.

(٥٢) مسلم أخرجه في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة برقم ٢٤.

(٥٣) ابن حبان اخرجه في صحيحه، كتاب النكاح باب ذكر الأسباب لتي حرمت المتعة التي كانت مطلقة قبلها برقم ٤١٣٧

(٥٤) أبو داود أخرجه في السنن / كتاب النكاح، باب نكاح المتعة برقم ٢٠٧٢.

(٥٥) سعيد بن منصور. أخرجه في سننه، القسم الأول من المجلد الثالث برقم ٨٤٥

(٥٦) مسلم أخرجه في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة برقم ٢٢.

(٥٧) ابن ماجه أخرجه في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور حديث رقم ٤١٢٨ اللفظ له وإسناده حسن

(٥٨) النووي شرح صحيح مسلم ١٨٦/٩.

(٥٩) مالك: أخرجه في الموطأ، كتاب النكاح، باب المتعة ٢/صـ٥٤٢، أثر رقم ٤٢.

(٦٠) الباجي المنتقى شرح الموطأ، ٣/٣٣٥-٣٣٦.

(٦١) الكاساني بدائع الصنائع، ٣/١٤٢١.

(٦٢) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، ٥/١٣٢.

(٦٣) رمادا أسدي ملتقى الأبحر، ١/٣٣١ ،الشيرازي المهذب ١/٤٧، وهبه الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته، ٩/٦٥٥٨

(٦٤) الرافعي المصباح المنير ١/٢٠٢.

(٦٥) الرصاع شرح حدود ابن عرفة ١/٢٥١.

(٦٦) ابن عبد البر الكافي في فقه أهل المدينة ٢/٥٣٣.

(٦٧) الشوكاني. نيل الأوطار ٦/١٩٥.

(٦٨) عبد الغني اللباب في شرح الكتاب ٢/١٨٣، ابن عابدين الحاشية، ٣/٥٤١ ورد عن زفر وأبي حنيفة رواية أخرى في حكم زواج المحلل أنه إن شرط عليه في نفس العقد أنه إنما تزوجها ليحلها للأول، فإن نكاحه صحيح ويبطل الشرط وله أن يقيم معها لأن الله تعالى قال ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ البقرة ٢٣٠ / وهذا زواج قد عقد بمهر وولي ورضاها وخلوها عن الموانع الشرعية وهو راغب في ردها إلى زوجها الأول فيدخل في حديث ابن عباس أن الرسول (ﷺ) قال: إلا نكاح رغبة وهذا نكاح رغبة في تحليلها للمسلم كما أمر الله تعالى بقوله ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ والنبي ﷺ إنما شرط في عودها إلى الأول مجرد ذوق العسيلة بينهما، فالعسيلة حد له بالنص

(٦٩) الشيرازي. المهذب ٢/٤٤٧.

(٧٠) ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/٥٨، الشيرازي المهذب ٢/٤٤٧، ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار ٥/٥١.

(٧١) الشوكاني: نيل الأوطار ٦/١٩٥.

(٧٢) الشاطبي. الموافقات، ١/٢٢٨.

(٧٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى، ٣٢/٧١.

(٧٤) الكردي: بحوث وفتاوى فقهية معاصرة ٢/٤٨-٤٩.

(٧٥) أسامة مستجدات فقهية، صـ ٢١٥.

(٧٦) الطنطاوي الفتاوي، صـ ١٤٣.

(٧٧) الكاساني: بدائع الصنائع ٣/١٤٢١.

(٧٨) القرافي الذخيرة ٤/٤٠٤.

(٧٩) الماوردي الحاوي الكبير ١١/٤٥٧.

(٨٠) ابن قدامة المغني ١٠/٤٨-٤٩.

(٨١) الطنطاوي: الفتاوى، صـ ١٤٣ .

(٨٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٣/١٤٢١.

(٨٣) سحنون: المدونة الكبرى ٣/٨٤١.

(٨٤) الشاطبي الموافقات ١/٢٢٠.

(٨٥) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٧٨

(٨٦) القرافي الذخيرة ٤/٤٠٤

(٨٧) الماوردي الحاوي الكبير ١١/٤٥٧.

(٨٨) ابن تيمية مجموع الفتاوى الكبرى ٣/٣٣٥

(٨٩) ابن عبد البر الاستذكار ١٦/٣٠١، بحوث وفتاوى فقهية معاصرة ٢/٥٠

(٩٠) ابن قدامه، المغنى ٧/٥٧٣.

(٩١) أسامة، مستجدات فقهية صـ ٢٢٣.

(٩٢) محمد الصالح العثيمين الفتاوى ج٢/صـ ٧٨٩-٧٩٠.

(٩٣)ابن عبد البر الاستذكار ٤/٥١٤.

(٩٤) ابن قدامه المغنى ٧/٥٧٣ ،البهوتي شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/٦٦٩.

(٩٥) المرداوي الإنصاف ٨/١٦٣.

(٩٦) الكردي بحوث وفتاوى فقهية معاصرة ٢/٥١.

(٩٧) ابن ماجه أخرجه في كتاب الطلاق، باب طلاق العبد برقم ٢٠٨١ وإسناده حسن.

(٩٨) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ١/٢٢١.

(٩٩) المصدر السابق ١/٢٢٠.

(١٠٠)الماوردي الحاوي الكبير ١٣/ ٢٨، المطيعي التكملة الثالثة للمجموع ١٦/٥٦ الشربيني مغني المحتاج ٣/٢٩٢

(١٠١) ابن قدامه: المغنى ٧/١٣٥ ،ابن مفلح المبدع في شرح المقنع ٧/٣٢٤.

(١٠٢)ابن حزم المحلى بالآثار ١٠/٢٠٥.

(١٠٣) كان ابن مسعود يرى أن الرجل يجوز له أن يطلق قبل أن ينكح بمعنى إذا قال الرجل إن تزوجت فلانة فهي طالق فإذا تزوجها يقع الطلاق، راجع الموطأ للإمام مالك، كتاب الطلاق، باب يمين الرجل بطلاق ما لم ينكح ٢/٥٤٨.

(١٠٤) سورة الأحزاب من الآية ٤٩

(١٠٥) الحاكم أخرجه في المستدرك، كتاب الطلاق، باب لا طلاق لمن لم يملك والاعتاق لمن لم يملك ٢/٢٠٤ صححه الحاكم وأقره الذهبي.

(١٠٦) الصنعاني، سبل السلام ٣/١٠٩٥.

(١٠٧) ابن ماجه أخرجه في سننه / كتاب النكاح، باب لا طلاق قبل نكاح، حديث رقم ٢٠٤٨ وإسناده حسن.

(١٠٨) الدارقطني أخرجه في سننه / كتاب الطلاق، ٣/٤٤٠

(١٠٩) البخاري الصحيح، باب النية في الإيمان برقم ٦٦٨٩

(١١٠) محمد الصالح العثيمين الفتاوى ٢/٧٨٩.

(١١١)ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى ٣٢/٩٤-٩٥.

(١١٢) لم أقف عليه ولكن أورده السرخس في المبسوط ٦/٣، ابن تيمية في مجموع الفتاوى الكبرى ٣٢/٩٤.

(١١٣) ابن تيمية مجموع الفتاوى الكبرى ٣٢/٩٤.

(١١٤) ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية صـ ٣٢٠.

(١١٥) أسامة، مستجدات فقهية ٢٢٣

(١١٦) انظر الموقع من الإنترنت: http://www.ibnothaimeen.com

(١١٧) الصاوي: بلغة المسالك ٤١٦/١.

(١١٨) الرملي: نهاية المحتاج ٤/٧

(١١٩)ابن قدامه: المغنى لابن قدامه ٩٧/٧.

(١٢٠) ابن الهمام: شرح فتح القدير: ٤٦/٤.

(١٢١) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد عن أبي موسى الأشعري بلفظ لا تطلقوا النساء إلا من ريبة، فإن الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات، ٣/٣٣٥ وأسنده لأحمد والطبراني وفيه رجل لم يسم وبقية إسناده حسن.

(١٢٢) سورة البقرة الآية .

(١٢٣) أبو داود أخرجه في السنن / كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، حديث رقم ٢٠٥٠، النسائي في السنن، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم ٦/٦٥-٦٦.

(١٢٤) سورة البقرة الآية ١٨٧.

(١٢٥) سورة الروم الآية ٢١.

(١٢٦) مسلم: الصحيح ١٠٨/٢ باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا.

(١٢٧) الحاكم أخرجه في المستدرك، كتاب البيوع، باب الرهن محلوب ومركوب ٥٨/٢ وقال فيه صحيح الإسناد على شرط مسلم.

(١٢٨) أبو داود أخرجه في سننه / كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق برقم ٢١٧٨، ابن ماجه / كتاب الطلاق / باب حدثنا سويد بن سعد برقم ٢٠٨١ وإسناده ضعيف.

مراجع البحث

١- ابن تيمية مجموع الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحيق عامر الجزار وآخرون، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ – دار الوفاء – المنصورة، مصر.

٢-ابن حزم المحلى علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ – منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت.

٣- ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تاليف الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي الطبعة العاشرة، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت

٤- ابن حبان الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علي بن بلبان الفارسي المتوفى سنة ٧٣٩هـ الطبعة الاولى ١٤٠٧هـ – دار الكتب العلمية – بيروت.

٥- ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار " المعروف بحاشية ابن عابدين "، طبعة ١٢٧٢هـ – دار إحياء التراث.

٦- ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر ابن عاشور، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، البصائر للإنتاج العلمي

٧- ابن عبد البر الاستذكار وثق اصوله وخرج نصوصه ورقمها د. عبد المعطي أمين قلعجي ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ دار قتيبة – بيروت.

٨- – ابن عبد البر الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر القرطبي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م

٩- ابن قدامه المغني- مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠٠هـ.

١٠- ابن قدامه المغني المتوفى سنة ٦٢٠هـ على الشرح الكبير لابن قدامه المقدسي المتوفى سنة ٦٨٢هـ طبعة ١٣٩٢هـ – دار الكتاب العربي – بيروت.

١١- ابن ماجة السنن، لابن ماجه القزويني المتوفى سنة ٢٧٥هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي – المكتبة العلمية – بيروت.

١٢ – ابن مفلح المبدع في شرح المقنع لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المتوفى سنة ٨٨٤هـ المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠هـ

١٣ – ابن منظور لسان العرب للعلامه أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

١٤ ابن نجيم الاشباه والنظائر على مذهب ابي حنيفة النعمان لابن نجيم، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل مؤسسه الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع

١٥ ابن الهمام شرح فتح القدير لابن الهمام المتوفى سنة ٦٨١هـ على الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣هـ، ومعه شرح العناية وحاشية سعدي افندي الطبعه الأولى ١٩٧م – شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

١٦- أبو داود السنن مع عون المعبود – الطبعة الأولى – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٠هـ.

١٧- أسامة عمر سليمان الأشقر مستجدات فقهية في الزواج والطلاق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ – دار النفائس، عمان الأردن.

١٨- الألوسي: تفسير روح المعاني – طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٩- الباجي المنتقى شرح الموطا للقاضي أبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٩٤هـ الطبعه الأولى ١٣٣١ هـ – مطبعة السعادة – القاهرة.

٢٠- البهوتي. شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م ١٤١٤ –هـ – عالم الكتب، بيروت

٢١- الحاكم المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وفي ذيله تلخيص المستدرك للذهبي المتوفى ٨٤٨هـ - الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض.

٢٢- الحطاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تأليف الشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب، المتوفى سنة ٩٥٤هـ - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٣- الحلي، المختصر النافع تأليف جعفر بن الحسن الحلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ - طبع دار الكتاب العربي.

٢٤- الخرشي شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي - طبعة دار صادر، بيروت

٢٥- الرازي التفسير الكبير ومفاتح الغيب لمحمد الرازي فخر الدين بن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري - الطبعة الثالثة - دار الفكر - بيروت.

٢٦- الرافعي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، دار القلم، بيروت، لبنان.

٢٧- الرصاع شرح حدود ابن عرفة تأليف أبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان.

٢٨- رمادا أفندي مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف عبد الله بن محمد بن سليمان المعروف برمادا أفندي وعلى هامشه الشرح المسمى بدر المتقى في شرح الملتقى - الناشر دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٩- الرملي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير المتوفي سنة ١٠٠٤هـ - مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر

٣٠- الزيلعي تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للعلامة عثمان بن علي الزيلعي الحنفي وبهامشه حاشية الشيخ الشلبي الطبعة الأولى ١٣١٣هـ - المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق - مصر.

٣١- سحنون المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم، المكتبة العصرية، الطبعة الاولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

٣٢- سعيد بن منصور: السنن، بدون طبعة، (د.ت)

٣٣- الشاذلي كفاية الطالب الرباني لرسالة بن أبي زيد القيرواني لعلي أبي الحسن المالكي الشاذلي، طبعة شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر ١٣٥٧ -هـ - ١٩٨٣م .

٣٤- الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ - الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ دار المعرفة بيروت.

٣٥- الشافعي الأم لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ - طبعة دار الغد العربي - مصر.

٣٦- الشوكاني نيل الأوطار، للعلامة محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ تحقيق د نصر فريد واصل المكتبة التوفيقية - مصر.

٣٧- الشيرازي المهذب في فقه الإمام الشافعي لإبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ - وبذيله النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لمحمد بن أحمد بن بطال الركبي - الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٣٨- الصاوي بلغة السالك لأقرب المسالك إلى موطأ مالك تأليف الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي على الشرح الصغير للدردير - الطبعة الأخيرة ١٣٧٢هـ - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٣٩- - الصنعاني سبل السلام شرح بلوغ المرام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ - طبعة دار الحديث - القاهرة

٤٠- الصنعاني: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للحسين بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن علي بن محمد بن سليمان بن صالح السياغي الحيمي الصنعاني المتوفى سنة ١٢٢١هـ - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ - مطبعة السعادة - القاهرة.

٤١- عبد الغني: اللباب في شرح الكتاب لعبد الغني الدمشقي الميداني الحنفي على المختصر المشتهر باسم الكتاب للقدوري المتوفى سنة ٤٢٨هـ، تحقيق محمود أمين النواوي مطبعة الكليات الأزهرية ١٣٨٠هـ الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - دار الكتاب العربي.

٤٢- فتاوى محمد الصالح العثيمين - جمعها ورتبها أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم - الطبعة الثالثة ١٤١٢ -هـ - دار عالم الكتب - الرياض - المملكة العربية السعودية.

٤٣- فتاوى علي الطنطاوي - جمعها ورتبها - مجاهد ديرانية، الطبعة الرابعة ١٤١١هـ - دار المنارة

٤٤- الفيروز ابادي: القاموس المحيط، تصنيف امام أهل اللغة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

٤٥- القرافي: الذخيرة للشيخ أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سينة ٦٨٤هـ، تحقيق د. محمد حجي - دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٤٦- القرطبي: الجامع لاحكام القرآن للقرطبي لمحمد بن احمد الانصاري القرطبي، الطبعة الثانية ١٣٥٣هـ - ١٩٣٥م مطبعة دار الكتب المصرية.

٤٧- قليوبي وعميرة: حاشيتان الاولى لأحمد بن سلامه القليوبي المصري المتوفى سنة ١٠٦٩هـ ٤٨- والثانية لاحمد البرلسي الملقب بعميرة المتوفى سنة ٩٥٧هـ على شرح جلال الدين المحلي المتوفى ٨٤٦هـ -الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤٩- الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧هـ - مطبعه الامام القاهرة

٥٠- الكردي: بحوث وفتاوى فقهية معاصرة تأليف الدكتور أحمد الحجي الكردي الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - شركة دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٥١- الماوردي: الحاوي الكبير لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، تحقيق د. محمود مطرجي وساهم معه آخرون - طبعة دار الفكر - بيروت ١٤١٤هـ.

٥٢- مالك: الموطأ مالك بن انس رقمه وخرج احاديثه محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

٥٣- محمد نجيب المطيعي التكملة الثالثة للمجموع- مطبعة الإمام القاهرة

٥٤- مسلم الصحيح، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة ٢٦١هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - الطبعة الأولى، دار الحديث، ١٤١٨هـ - القاهرة.

٥٥- المرداوي: الانصاف لمعرفة الراجح من الخلاف على مذهب احمد بن حنبل، حققه محمد حامد الفقي - الطبعة الاولى ١٣٧٦هـ، وأيضاً الطبعة الثانية - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٥٦- النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وبحاشية الإمام الجليل السندي - طبعة دار القلم - بيروت. النووي: شرح النووي على صحيح مسلم - طبعة المطبعة المصرية ومكتباتها.

٥٧- النفراوي: الفواكه الدواني شرح الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي الأزهري المتوفى سنة ١١٢٠هـ - على رسالة أبي محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن - (د.ت)

٥٨ القيرواني المالكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ - الطبعة الثالثة ١٣٧٤هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

٥٩ النمكي الأحوال الشخصية للمسلمين - أحمد محمد صادق النمكي - الطبعة الأولى، كلية شرطة دبي، ١٩٩٧م

٦٠ النووي منهاج الطالبين وعمدة المفتين لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي وبالهامش منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٦١- الهيثمي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر - طبعة مكتبة القدس - القاهرة.

٦٢- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ - دار الفكر، دمشق.

Abstract

Circumstantial Marriage, Conditional and Intentional: A Modern Fiqh Perspective

Dr. Asma Ahmad Al-Uwais

This study aims at the treatment of a modern Fiqh which concentrates on the differences concerning the legitimacy of this marriage with the intention of divorce, the 'summer marriage.' This study looks at this topic according to a scientific methodology which looks at the limits of this topic, relying on Shariah and its intentions.

دراسة جديدة لأحاديث رؤية الهلال

د. يوسف حسين أحمد*

* أستاذ الفقه المقارن المشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي

ملخص البحث:

هذه دراسة جديدة لقضية قديمة حديثة كثر الحديث عنها و الكتابة فيها وعقدت المؤتمرات لأجلها. ألاوهي قضية رؤية الهلال وتحديد أوائل الشهور القمرية، وكلما يحين وقت حلول شهر رمضان تنشط الأقلام وتهتز الجرائد والصحف بمقالات متنوعة.

فهناك اختلافان مشهوران في هذه القضية، أحدهما هل يجوز الاعتماد على علم الفلك في تحديد أوائل الشهور القمرية؟ أم لابد من الرؤية البصرية ؟ ولكن جواز الاعتماد على علم الفلك في حالة الصحو لم يقل به أحد من العلماء السابقين حتى القرن العاشرالهجري، وأول من قال به العلامة شمس الدين الرملي من علماء القرن العاشر الهجري وفاقا لوالده. أما في حالة الغيم فقد أجاز الاعتماد على علم الفلك بعض العلماء المتقدمين، منهم: مطرف بن عبد الله التابعي والإمام ابن سريج من علماء المذهب الشافعي من القرن الرابع الهجري و غيرهما.

والاختلاف الثاني بين القائلين بوجوب الاعتماد على الرؤية، هل المراد بها الرؤية المطلقة؟ بمعنى أنه إذا رؤي الهلال في بلد من البلدان فوق الكرة الأرضية وجب على جميع من فيها الصيام . أم المراد بها الرؤية المقيدة ؟ بمعنى أنه لا يجب الصيام في المدينة المنورة مثلا إذا رئي الهلال في الشام، بل لابد من رؤيته في المدينة أيضا.

و سبب هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف الفهم في حديث الصحيحين عن رسول الله ﷺ أنه قال: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته........." فالقول الأول يرى أنه خطاب إلى الأمة جميعا، وهو منوط بالرؤية المطلقة، فالصوم واجب على جميع الأمة برؤية الهلال في أي بلد من البلدان، بينما فهم القول الثاني أن الخطاب فيه موجه إلى قوم مخصوصين، فلا بد من رؤية الهلال في أفقهم حتى يجب الصوم عليهم.

فهل هناك أدلة جديدة من أساليب القرآن الكريم وأساليب السنة المطهرة تحدد أحد هذين الفهمين؟ في هذا المقال إجابة عن هذا السؤال.

فبين أيديكم هذه الدراسة العلمية الاستقرائية لنصوص القرآن والسنة المشابهة لنصوص رؤية الهلال راجيا من الله التوفيق والقبول.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أسعد الأنبياء وأشرف المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد

المقدمة

من المعلوم أن القمر يستمد نوره من الشمس، وأن الشهور القمرية تحدث بدورة القمر حول الأرض، ففي كل شهر تأتي الأرض والقمر والشمس في خط واحد بحيث يكون القمر بين الأرض والشمس فلا يظهر وجه القمر لأهل الأرض، ويسميه علماء الفلك بنقطة التزامن أوالاقتران ويسمى أيضا المحاق، ثم يبدأ القمر ينفصل عن هذا الخط شيئا فشيئا بحركته الذاتية إلى جهة الشرق، وإذا ابتعد القمر عن الشمس بدرجة معينة يبدأ ظهور الهلال لمن في الأرض،ومن ذلك الوقت يبدأ الشهر، وتأخذ دورته حول الأرض حوالي ٢٩,٥٣٠٦ يوما. فلا يوجد شهر ٢٩ يوما بالضبط أو ٣٠ يوما بالضبط.ونظرا إلى كروية الأرض واختلاف افاق البلاد يختلف وقت ظهوره من بلد إلى أخر، **ذلك لأنه عندما يصل القمر إلى تلك الدرجة المعينة لايمكن رؤيته إلالبعض الأفاق التي مازال القمر فوقها، ولم يأت وقت غروبه فيها، وأما الأفاق الأخرى التي تم غروب القمر فيها قبل وصوله إلى تلك الدرجة فلا يمكن رؤيته منها.** ومن المعلوم أيضا أن الليالي متقدمة على النهار في الشهور القمرية شرعا، فهي تبدأ من أول الليلة التي يظهر فيها الهلال، وينتهي بأخر النهار حيث يظهر بعده بلحظات هلال الشهر الثاني.

لكن هل يمكن ضبط رؤية الهلال بالحساب الفلكي بدقة متناهية؟

قال الإمام ابن تيمية[1]: "اعلم أن المحققين من أهل الحساب كلهم متفقون على أنه لا يمكن ضبط الرؤية بحساب بحيث يحكم بأنه يرى لا محالة، أولا يرى البتة على وجه مطرد، وإنما قد يتفق ذلك أو لا يمكن بعض الأوقات"، وقال في مكان أخر: "إن طريقة الحساب ليست طريقة مستقيمة ولا معتدلة، بل خطؤها كثير، وقد جرب، وهم يختلفون كثيرا هل يرى أم لا يرى؟، وسبب ذلك أنهم ضبطوا بالحساب مالا يعلم بالحساب، فأخطؤوا طريق الصواب"[2]

وفي حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج أن أئمة علماء الفلك قد ذكروا للهلال ثلاث حالات ،حالة يقطع فيها بوجوده وبامتناع رؤيته، وحالة يقطع فيها بوجوده ورؤيته، وحالة يقطع فيها بوجوده ويجوزون رؤيته"[3]

وقال الدكتور مسلم شلتوت من علماء الفلك المعاصرين.

ومدار القمر حول الأرض يتخذ شكل القطع الناقص كما هو الحال بالنسبة إلى مدارات الكواكب السيارة الأخرى، إلا أنه يختلف عن كونه غير منتظم وفيه الكثير من التعقيد بسبب التأثير الجذبي الواقع عليه من قبل كل من الشمس والأرض، ولهذا فإن الاختلاف في مداره المركزي يكون غير ثابت وسرعته في المدار غير ثابتة أيضًا، ونظرًا لوجود هذا التفاوت في الاختلاف المركزي للمدار، فإن التصحيحات اللازمة والأخذ بعين الاعتبار الكثير، من العوامل والمؤثرات التي تؤثر على حركة ومدار وموقع القمر خلال دورانه حول الأرض؛ لأن كل هذه العوامل تؤثر بشكل أو باخر على زمن دورة القمر وموقع القمر في السماء وبُعده وقربه عن الأرض، هذا بالإضافة إلى تأثير الكواكب السيارة القريبة من الأرض على حركة ومدار القمر. وعلى الرغم من أن هذه التأثيرات بسيطة فإنه يجب مراعاتها في الحسابات الفلكية، وخاصة إذا ما توخينا الدقة العالية في حسابات مدة الدورة، ولحظة ميلاد الهلال......"[1]

قال الشيخ محمد كاظم حبيب:

لو كان الحساب الفلكي المتعلق برؤية الأهلة يقينياً لهانت المشكلة وانحسم الخلاف، ولكن الحسابات الفلكية الأكاديمية بما تشتمل عليه من الأخطاء حتى اللحظة، عقدت المشكلة وزادت الطين بلة...

ثم قال وأخطاء الفلكيين سنوياً أكبر وأخطر من أخطاء شهود الرؤية البصرية، ...إلى أن قال وعندنا شواهد مادية على اختلاف نتائج حسابات الفلكيين الأكاديميين وتضاربها مما يجعلها حسابات ظنية غير يقينية، لا يوثق بها ولا يعتمد عليها شرعًا، مع أننا في عصر غزو الفضاء: ولذلك يبقى الاعتماد على الرؤية الشرعية الجماعية اليقينية مع سرعة وسائل الاتصال والإعلام أفضل وأقرب لتوحيد الأمة"[2]

وقال فؤاد محمد سعيد وهبة:

واللحظة الحقيقية لخروج القمر من المحاق تبقى مجهولة، وتحديدها بدقة أكبر هو أمر خارج عن إمكانات العلم في الوقت الحاضر بالرغم من التحسن الكبير الذي حصل في حسابات حركات القمر خلال الثلاثمائة سنة الأخيرة منذ عهد نيوتن وعلى يد كبار علماء الرياضيات والفلك أمثال أولر ولاغرانج وهاميلتون وجاكوبي وليوفيل وبوانكاريه...... إلى أن قال

وهكذا يظهر الضعف في قاعدة اعتماد الحساب وحده، ويبطل زعم من يتوهم إمكان التخلي عن عملية الرؤية والاكتفاء بالحساب لتحديد بداية ونهاية شهر الصوم؛ لأن المطلوب عند اعتماد قاعدة ما: أن تكون القاعدة عامة وقابلة للتطبيق على الجميع، وفي كل مرة يحل فيها شهر رمضان، وليس لمواقع جغرافية دون أخرى، وفي بعض السنين دون بعض"[6]

قالت بثينة أسامة وهي تتحدث عن التقويمات الهجرية المعمول بها في العالم الإسلامي

فمعظم تلك التقويمات تعتبر أن بداية الشهر القمري هي الوصول إلى نقطة التزامن أو الاقتران بين الأرض والقمر والشمس، أي وقوعها على خط واحد مع وجود القمر بين الأرض والشمس؛ حيث يصبح القمر في هذه الحالة غير مرئي تمامًا، وهو ما يطلق عليه المحاق، وهذا ما يتعارض مع البداية الشرعية للشهور التي دلنا عليها رسول الله ﷺ في قوله: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته' حيث اعتبر هنا أن بداية الشهر القمري مع بداية القدرة على رؤية القمر (الهلال) الذي لا يمكن رؤيته إلا بعد ١٧ إلى ٢٠ ساعة من الوصول إلى المحاق أي حوالي ثلاثة أرباع يوم".[7]

فتبين لنا من قول الإمام ابن تيمية وأقوال علماء الفلك القدامى والمعاصرين أن التحديد الدقيق لوقت رؤية الهلال أو وقت خروجه من لحظة المحاق عن طريق الحساب الفلكي غير ممكن إلى الوقت الحاضر، فلابد إذن من الاعتماد على الرؤية البصرية.

فإذا بحثنا في النصوص الواردة في قضية رؤية الهلال، نجد فيها فهمين مختلفين، أحاول أن أدرسهما في هذا المقال على ضوء أساليب النصوص الواردة في القران والسنة المشابهة لها، وقبل أن أدخل في صميم الموضوع أحرر محل النزاع بين الفريقين.

تحديد محل النزاع

لنفترض أن لحظة التزامن والاقتران كانت في الساعة الثانية في ليلة الجمعة مثلا حسب توقيت مكة المكرمة -زادها الله شرفا وفضلا- والساعة الثانية حسب توقيت مكة المكرمة هي الساعة الثالثة حسب التوقيت الإماراتي، والرابعة والنصف حسب توقيت الهند، وهي الخامسة حسب توقيت بنجلاديش، والخامسة والنصف حسب توقيت باكستان، وهكذا إلى جهة المشرق، وأما في جهة المغرب فيكون وقت الاقتران الساعة الواحدة بعد منتصف الليل في مصر، والساعة الثانية عشرة ليلا حسب توقيت الجزائر

قالوا إن الهلال لايمكن رؤيته لمن في الأرض إلا بعد مضي ١٧ ساعة من لحظة التزامن، وإنه يحتمل رؤيته بعد مضي ١٧ ساعة إلى ٢٠ ساعة، وإنه يقطع برؤيته بعد ذلك إذا لم يحل دون ذلك غيم أوغبار أو نحوهما، فلا يمكن رؤية الهلال عند غروب شمس يوم الجمعة بمكة المكرمة والبلاد الواقعة بشرقها، بينما رؤيته في حيز الاحتمال في البلاد الواقعة في غرب مكة المكرمة والتي تغرب فيها الشمس بعد مضي ١٧ ساعة إلى ٢٠ ساعة، وأما البلاد التي تغرب الشمس فيها بعد مضي ٢٠ ساعة فيقطع برؤية الهلال فيها في حالة عدم وجود غيم أوضباب أو نحوهما مما يحول دون الرؤية.

فهنا ثلاث مسائل:

الأولى متى يدخل شهر رمضان بمكة المكرمة والبلاد الواقعة شرقها التي لا يمكن فيها رؤية الهلال في حالة ماإذا لم ير الهلال في البلاد الغربية؟

الثانية - متى يدخل شهر رمضان في البلاد الواقعة غربها والتي تغرب الشمس فيها مابين ١٧ ساعة إلى ٢٠ ساعة بعد مضي لحظة المحاق في حالة ما إذا لم ير فيها الهلال؟

الثالثة - وإذا رؤي الهلال في البلاد الغربية فهل يحكم في مكة المكرمة والبلاد الواقعة شرقها بدخول شهر رمضان أم لا؟

ففي المسألة الأولى أجمع علماء الشريعة على عدم دخول شهر رمضان فيها ابتداء من ليلة السبت، وإنما يدخل ابتداء من ليلة الأحد.

و في المسألة الثانية لا يدخل شهر الصيام في تلك البلاد ابتداء من ليلة السبت كما هو حكم بلاد المسألة الأولى.

أما في المسألة الثالثة فيدخل شهر رمضان في البلاد الغربية ابتداء من أول ليلة السبت، واختلف علماء الشريعة في هذه الحالة في حكم مكة المكرمة والبلاد الواقعة شرقها على عدة أقوال، أشهرها قولان:

أحدهما:- لايدخل شهر رمضان فيها إلا ابتداء من أول ليلة الأحد.

القول الثاني:- يحكم فيها بدخول شهر رمضان ابتداء من ليلة السبت اعتبارا برؤية البلاد الغربية.

وهذا الاختلاف في تحديد أول يوم من شهر رمضان في المسألة الثالثة يجري مثله في تحديد أول يوم من شهور العيدين، وما يقال في الشهور الثلاثة يصدق على أوائل جميع الشهور القمرية، فهذا محل النزاع في هذه القضية، وسببه اختلاف فهمهم في حديث الشيخين: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"[٨]

فهل يمكن أن نرد الأمر فيها إلى كتاب الله وسنة رسول الله مرة أخرى ؟، أم أنه قتل فيها البحث ولم يترك السابق للاحق مجالا للنظر والبحث والدراسة ؟ وهل هناك أدلة من القرآن والسنة تهدينا إلى إنهاء هذا التنازع والاختلاف في فهم الحديث السابق، وترشدنا إلى طريق الحق فيه والصواب. **فلندرس هذه القضية من جديد.**

النصوص الواردة في هذه القضية

قال تعالى ﴿**يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج**﴾[٩] وقال تعالى. ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه..**﴾ الآية[١٠].

فذكر الله تعالى أن الهلال مواقيت للناس لصيامهم ولأعيادهم ولحجهم ولديونهم وكراء بيوتهم وسائر معاملاتهم ، وأمر في الآية الثانية أن من علم بدخول شهر رمضان فعليه بالصوم[١١].

فالاية أشارت إلى سبب وجوب صيام رمضان، وهو دخول الشهر (شهد الشهر بمعنى علم بدخول الشهر)

وقال ﷺ "لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له"[١٢] وقال "إن الله جعل الأهلة مواقيت للناس فصوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا له ثلاثين يوماً" (١٣) وقال ﷺ "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين"[١٤]

فهذا تفسير من النبي ﷺ للايتين، ففسر شهود الشهر في الآية برؤية الهلال وحصر الأمر عليه، ومنع الصوم حتى الرؤية، ومنع الإفطار حتى الرؤية "لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه"، "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته

فالله تعالى أمرنا بالصيام عند العلم بدخول شهر رمضان، والنبي ﷺ بين أن دخول الشهر برؤية الهلال، فإذا رؤي الهلال فقد دخل الشهر، وإذا دخل الشهر فقد وجب الصيام.

الأقوال المشهورة للعلماء في هذه القضية مع الأدلة

ولكن مع هذا الأمر من الله تعالى وهذا التفسير والبيان من رسول الله ﷺ بقي لدى العلماء بعض الإشكال، إذ خفي عليهم وتردد لديهم أن الرؤية هل هي في كل بلدة أم هي في أية بلدة من بلاد المسلمين؟.

فقال فريق من العلماء.- أبرزهم ابن عباس وعكرمة مولاه، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، وإسحق بن راهويه وابن المبارك وهوالراجح في المذهب الشافعي ورواية المدنيين عن مالك وأخرون كما ذكره ابن عبد البر في الاستذكار وابن قدامة في المغني والنووي في المجموع - إن المراد رؤية كل بلدة، بمعنى أنه إذا رؤي الهلال في بلدة يلزم أهلها وأهل البلاد القريبة منها الصيام دون البلاد البعيدة.

واستدلوا له بحديث كريب[١٥]:

وهو: "أن أم الفضل بعثته إلى معاوية (رضي الله عنه) بالشام فقال:فقدمت الشام وقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في

اخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس، ثم ذكر الهلال فقال. متى رأيتم الهلال ؟ فقلت رأيناه ليلة الجمعة، فقال أنت رأيته ؟ فقلت: نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه، فقال:لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ"[١٦]

ودلالة الأثر واضحة على أن رؤية بلاد الشام غير كافية للمدينة المنورة، لأن قول ابن عباس رضي الله عنهما " فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه دليل على عدم جواز اعتماد رؤية بلد أخر بعيد عنه بعد الشام عن المدينة فلو جاز لما أصر على صوم الثلاثين الذي هو صوم يوم عيد الفطر المحرم شرعا حسب رؤية أمير المؤمنين معاوية رضي الله عنه.

وقال اخرون من العلماء - منهم الإمام الليث بن سعد،و الشافعي وبعض أصحابه، وأحمد بن حنبل وأصحابه، وهو رواية القاسم والمصريين عن الإمام مالك وطائفة كما ذكره ابن عبد البر وابن قدامة والنووي - إن المراد رؤية أي بلد من بلاد المسلمين، فإذا رؤي الهلال في بلد مسلم فيجب على المسلمين جميعا أن يصوموا، بدون تفريق بين البلاد القريبة التي يمكن رؤية الهلال فيها مع بلد الرؤية والبلاد البعيدة التي لا يمكن رؤيته فيها معها،

واستدلوا له بالأدلة العامة الموجبة لصيام رمضان، مثل قوله تعالى **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾**[١٧] ، وقوله ﷺ. للأعرابي - وقد سأله آلله أمرك أن تصوم هذا الشهر من السنة؟ قال نعم"، وقوله ﷺ لأخر لما قال له ما ذا فرض الله علي من الصوم؟ قال: شهر رمضان"[١٨] وبأحاديث أخرى مثلها،

كما استدلوا بإجماع المسلمين على وجوب صيام رمضان[١٩]، ووجه الاستدلال من هذه الأدلة أن كل واحد منها أوجب الصيام في شهر رمضان، وهذا شهر رمضان برؤية الهلال،

وكذلك استدلوا بحديث "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"[٢٠] وقالوا في وجه الاستدلال منه أن قوله ﷺ صوموا " خطاب للأمة، وعلق هذا الخطاب بمطلق الرؤية، والمطلق يتحقق برؤية الهلال في أي بلد من بلاد المسلمين،

كما قاسوا البلاد البعيدة على البلاد القريبة، فكما يجب الصيام على البلاد القريبة من بلد الرؤية بالاتفاق كذلك يجب الصوم على البلاد البعيدة[٣١].

ويلاحظ أن هذه الأدلة كلها أدلة عامة ليس فيها دلالة على وجوب الصيام على البلاد التي لم ير الهلال فيها، لاسيما البلاد التي استحالت رؤيته فيها لغروبه في أفقها قبل مضي ١٧ ساعة بعد لحظة الاقتران، إلا دليلين، أحدهما دليل قياس البلاد البعيدة على البلاد القريبة، والثاني حديث "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"، والحجة في الحديث، والخلاف بين الفريقين في فهمه، فلندرس أسلوب هذا الحديث والأحاديث الأخرى الواردة في معناه والتي سأذكرها بعد قليل، على أضواء أساليب النصوص القرآنية والأحاديث النبوية المشابهة لها.

دراسة أسلوب أحاديث الرؤية على ضوء أساليب النصوص الأخرى

من المعلوم أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا وأن سنة رسول الله ﷺ تفسر بعضها بعضا وكذلك تفسر القرآن. هنا أمرنا الشارع بالصيام وعلق وقته في القرآن بشهود شهر رمضان، وشهود الشهر برؤية الهلال، وهي تختلف من بلد إلى بلد آخر. ففي المسألة الثالثة المذكورة في تحرير محل النزاع رؤي الهلال في البلاد الواقعة غرب مكة المكرمة عند بداية ليلة السبت، بينما لم ير الهلال في مكة المكرمة والبلاد الواقعة بشرقها عند بداية ليلة السبت بل لم يمكن رؤيته فيها حسب علم الفلك، فهل يكتفى برؤيته في البلاد الغربية عن رؤيته في مكة والبلاد الشرقية؟ هل هناك في القرآن وفي سنة رسول الله ﷺ نصوص تشبه هذا النص، وأساليب تشبه هذا الأسلوب؟ فإذا وجدناها فهل يوجد في فهمها اختلاف وتنازع بين العلماء مثل تنازعهم واختلافهم في فهم هذا النص؟ أم اتفقوا فيها على فهم واحد؟ فإذا اختلفوا فيها أيضا فنحن في اختلافنا في فهم نص رؤية الهلال معذورون، أما إذا اتفق فهمهم فيها فعلينا أن نرد التنازع في فهم نص رؤية الهلال إلى ذلك الفهم المتفق عليه. فعلينا أن نستقرئ القرآن والسنة لمعرفة هل يوجد فيهما نصوص تشبه نص الهلال وأسلوب يشبه أسلوب حديث رؤية الهلال؟، ثم ندرسها لمعرفة هل اتفق فهم العلماء فيها أو اختلف؟.

نصوص القرآن والسنة

قال تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[22]، وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم[23] وفي الروايات الأخرى: "إذا جاء الليل من ههنا، وذهب النهار من ههنا، -وزاد مسدد- وغابت الشمس فقد أفطر الصائم"[24]. هذا مثال

وقال تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾[25]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت، قال رسول الله ﷺ: فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر[26] هذا مثال اخر

وقال تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر﴾[27]، وقال رسول الله ﷺ: "إن أول صلاة الظهر حين تزول الشمس وفيه: وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وإن أخر وقتها حين تطلع الشمس"[28]. وهذا مثال ثالث، وفي كل مثال نصوص كثيرة.

دراسة هذه النصوص والبحث عن فهم العلماء فيها

ففي نصوص المثال الأول أمر الله تعالى الأمة بإتمام الصيام وعلق إتمامه بمطلق قدوم الليل، وأمر النبي ﷺ بإفطار الصائم وعلقه بإقبال الليل وإدبار النهار وغروب الشمس،فنص رسول الله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا..فقد أفطر الصائم" خبر بمعنى الإنشاء، وأسلوبه مثل أسلوب نص رؤية الهلال: إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وكذلك نص القرآن: ثم أتموا الصيام إلى الليل أسلوبه مثل أسلوب قوله ﷺ: صوموا لرؤيته"، ومعلوم أن إقبال الليل وإدبار النهار وغروب الشمس يختلف من بلد إلى بلد أخر فإذا بحثنا عن فهم العلماء في قوله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم، وعن فهمهم في نص القرآن: "أتموا الصيام إلى الليل "لوجدنا أنهم اتفقوا فيه ولم يختلفوا، وأن المراد بقدوم الليل قدوم الليل في كل بلد وكذلك البلدان القريبة منه المتفقة معه في الأفق، وأنه لا يكتفى بقدوم الليل في بلد أخر مختلفة معه في الأفق وأن المراد بهذه النصوص حصول ذلك الوصف في كل بلد، وأن حصوله في أي بلد أخر مع عدم إمكان حصوله في بلده لا يكفي، وأنه إذا أفطر بناء عليه فصومه باطل بالاتفاق ، وبالتالي لم يختلف في فهم هذه

النصوص أحد من العلماء، فلا تنازع بينهم فيه ولا اختلاف . فإذا ثبت أن نص القران هذا ونص السنة هذا يشبهان نص رؤية الهلال في الأسلوب وأن العلماء لم يختلفوا في فهمهما ثبت إمكانية رد فهم الفقهاء المختلف فيه في نص رؤية الهلال إلى فهمهم المتفق عليه في النصين السابقين المماثلين له.ذلك لأن البلاد التي لم تثبت رؤية الهلال فيها وثبت عدم إمكانية الرؤية فيها حسب علماء الفلك لم يدخل فيها شهر رمضان، ولم يجب على أهلها الصيام، فهذه الليلة واليوم التابع لها داخلة في شهر شعبان.

هذا، وربما يحدث هنا إشكال، وهو أن هناك فرقا بين النصين نص رؤية الهلال ونص قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ من جهة أن الليل يتعاقب من الشرق إلى الغرب، فإذا جاء الليل في الساعة السادسة بمكة المكرمة يجيء الليل في بلد مجاور لها إلى جهة الغرب في الساعة السادسة ودقيقة حسب توقيت مكة.. . وهكذا البلاد المحاورة الأخرى إلى نفس الجهة. وأما رؤية الهلال فليس كذلك

أقول إن رؤية الهلال في ذلك مثل قدوم الليل، فإذا رؤي الهلال في مصر مثلا في مسألتنا الثالثة بعد غروب شمسها يلزم منه إمكانية رؤية الهلال في البلاد المتفقة معها في الأفق وكذلك في البلاد التي تغرب الشمس فيها بعد غروبها في المغرب العربي حسب علماء الفلك . فإنها تتعاقب مثل تعاقب الليل، بخلاف البلاد التي لم يمكن رؤية الهلال فيها فإنها بعدم رؤية الهلال عندما غربت شمسها تبين عدم دخول شهر رمضان فيها، ولا شك أن الهلال سيتعاقب رؤيته عندما يحين وقت غروب شمسها بعد ذلك.

وفي نصوص المثال الثاني شرع القرآن جواز الأكل والشرب حتى يتبين الفجر الصادق، وشرع النبي ﷺ وأذن في الأكل والشرب حتى يطلع الفجر، والخطابان للأمة عامة، والنصان يشبهان قوله ﷺ السابق ذكره: لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه في أن كلا منها علق حكما شرعيا بوقت واستعمل فيه لفظة حتى ، لنبحث عن فهم العلماء في هذين النصين، فنجد أنهم لم يختلفوا في فهمهما وأنه لا يشك عالم في أن المراد بالفجر في النصين فجركل بلد، وأنه إذا استمر في الأكل والشرب حتى يطلع الفجر في بلد مكلف اخر يبطل صومه. وبالتالي لم يتنازع أحد من العلماء في فهم هده النصوص أيضا، وإذا ثبت هذا ثبت صحة فهم نص الهلال مثله. ففي البلاد التي لايمكن رؤية الهلال

فيها لم يدخل شهر رمضان، فلم يجب الصيام، فإذا صام مع البلاد التي رؤي الهلال فيها صار صوما في شعبان ولايكون عن رمضان.

وفي نصوص المثال الثالث أمر الله بصلاة الظهر وعلق ذلك بدلوك الشمس، وأسلوب القران هنا (أقم الصلاة لدلوك الشمس) مثل أسلوب قوله ﷺ: "صوموا لرؤيته" لا فرق بينهما، فإن كلا منهما أمر بعبادة وتعليق لها بوقت، واستعمل فيهما لفظة اللام (لـ) وأن الخطاب في هذه الاية وإن كان موجها إلى رسول الله ﷺ فإنه يراد به عموم الأمة، وبين النبي ﷺ: أن وقت المغرب غروب الشمس وأن وقت الفجر طلوع الفجر وأن خروج وقتها بطلوع الشمس، وهذه النصوص تشبه نص الهلال، فهل تجد تنازعا بين العلماء في فهمها وهل يشك عالم في أن المراد بدلوك الشمس وغروبها وطلوعها وطلوع الفجر الصادق شمس كل بلد وفجره؟ الجواب لا، وهذا واضح وضوح الشمس، ومن هنا لم نجد في هذه المسألة رأيين. وبالتالي وجب علينا حمل نص الهلال على هذه النصوص في الفهم، فنفهمه أن المراد به رؤية كل بلد، لا رؤية أي بلد.

فهذه الأمثلة الثلاثة وفي كل مثال منها نصوص كثيرة، دلت دلالة واضحة على أن الشارع إذا أمرنا بأمر وعلقه بشيء يختلف وقته باختلاف البلدان فالحكم فيه يختلف باختلاف البلدان بدون اختلاف فيه بين العلماء، وهذه النصوص تشبه تماما نصوص رؤية هلال رمضان، وأسلوبها أسلوبها، فلما لم يختلف فهم العلماء في نصوص هذه الأمثلة وجب علينا أن نرد إليه الاختلاف والتنازع الذي حدث في فهم نصوص رؤية الهلال.

وهناك أمثلة أخرى غيرها وردت في اختلاف البلدان، من مثل قوله تعالى: ﴿**تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر سلام هي حتى مطلع الفجر**﴾[29] فوقت انتهاء نزول الملائكة وانتهاء خيرية ليلة القدر يستمر إلى وقت طلوع الفجر في كل بلد، فيختلف وقته باختلاف البلدان، ولم يختلف فيه اثنان، والنصان متشابهان، في كل واحد منهما تعليق الحكم بشيء يختلف وقت حدوثه باختلاف البلدان.

ثم إن هذه النصوص كلها - كما ترى -الخطاب فيها موجه إلى عموم الأمة (أتموا، كلوا، اشربوا.....) والنصوص الأخرى في معنى العموم، وعلق الشارع الخطاب في كل منها بمطلق قدوم الشيء، كما في نص الهلال تماما، فلو كان وجه استدلال الفريق الثاني

من حديث رؤية الهلال صحيحا لأدى إلى كون أفهام العلماء قاطبة في النصوص الكثيرة للأمثلة السابقة خطأ، ولأدى كذلك إلى مناقضة العقل الصحيح.

هذه الأمثلة في اختلاف البلدان، وهناك أمثلة أخرى مماثلة لنصوص الهلال شرع الله فيها أحكاما وعلقها بأفعال يختلف وقت حدوثها من مكلف إلى مكلف اخر، لندرسها حتى نعرف فهم العلماء فيها.

نصوص القرآن الكريم في أمثلة أخرى يختلف الحكم فيها من مكلف إلى مكلف آخر

قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم....﴾[1] وقال تعالى ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾[2] وقال تعالى ﴿و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾[3] وقال تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[4] وقال تعالى ﴿ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[5] وقال تعالى ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي.. فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام..﴾[6] وقال تعالى ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾[7] وقال تعالى ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾[8] وغيرها من الأمثلة، والخطاب في كل واحد منها - كما ترى - لعموم الأمة (كنتم - فاطهروا - كنتم فتيمموا- من كان منكم مريضا - فإن أحصرتم).

دراسة هذه النصوص والبحث عن فهم العلماء فيها

لنتدبر هذه النصوص القرآنية الحكيمة ففي كل نص منها تعليق حكم بوصف يختلف باختلاف المكلفين كما أن كل نص من نصوص الأمثلة السابقة فيه تعليق حكم بوصف يختلف باختلاف البلدان، والخطاب في كل واحد منها لعموم الأمة، لننظر في قوله تعالى **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..** الاية، فالخطاب موجه إلى الأمة وهو يأمرهم بالوضوء وعلقه بإرادة القيام إلى الصلاة حالة الحدث الأصغر، فإذا بحثنا عن فهم العلماء من الأية الكريمة لوجدنا أنهم لم يختلفوا فيه، وأنه إذا أحدث أحد المكلفين في العالم وأراد القيام إلى الصلاة لايجب على جميع المكلفين أن يتوضؤوا بالاتفاق، وكذلك قوله تعالى

﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ فعلق أمر الاطهار الموجه إلى الأمة بحدوث الجنابة، والجنابة يختلف وقت حدوثها من شخص إلى شخص أخر، كما علق أمر التيمم بما علق به من كونه مريضا أو على سفر أو جاء من الغائط ولم يجد ماء، وهذه أيضا يختلف وقت حدوثه من شخص إلى شخص أخر، وهل يمكن أن يفهم واحد من هذه الأية وجوب الاغتسال على سائر المكلفين إذا أجنب واحد منهم؟، وهل يؤمر بالتيمم جميع المكلفين إذا أصبح واحد منهم مريضا أو على سفر أو جاء من الغائط ولم يجد ماء، بحجة أن الخطاب موجه إلى عموم الأمة؟. لا، لا يمكن ذلك، ولا يؤمر بذلك.

ولننظر كذلك في قوله تعالى **﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**، وقوله في الاية الثانية **﴿ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** فأوجبت الايتان قضاء صيام رمضان وعلقه بالمريض ومن على سفر، فإذا فات صيام أحد المرضى أو أحد المسافرين فهل يجب على جميع المكلفين القضاء؟ لم يفهم ذلك أحد،وهل يمكن استنباط هذا المعنى من الاية بحجة كون الخطاب فيها موجها إلى الأمة؟ لا يمكن ذلك، أفلا يجب علينا رد النص المتنازع فيه إلى هذه النصوص القرأنية؟ عملا بقوله تعالى **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾**[٣٨]

وهكذا لنفكر في قوله تعالى **﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي﴾**. وقوله. **﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية الآية﴾**. وكذلك قوله تعالى **﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾**، فالنص الأول أوجب الهدي وعلقه بالإحصار، والنص الثاني أوجب الفدية وعلقه بالمريض أو من به أذى من رأسه، والنص الثالث أمر بذكر الله وعلق ذلك بالإفاضة من عرفات، والخطاب في هذه الايات موجه إلى الأمة، فإذا أحصر أحد الحجاج فهل يجب على جميع الحجاج أو على جميع المكلفين الهدي إلى الكعبة؟، لا، وكذلك إذا مرض أحد الحجاج أو كان به أذى من رأسه فحلقه،فهل يجب على جميع الحجاج أو المكلفين الفدية؟، لا أبدا، وهل إذا أفاض أحد الحجاج من عرفات يؤمر جميع المكلفين أو جميع الحجاج الأخرين بذكر الله عند المشعر الحرام؟ كل ذلك أفهام مخطئة،لم يذهب إليه أحد من الأئمة بحجة عموم الخطاب الموجه إلى الأمة، مثل عموم خطاب نص الهلال.

وأخيرا أمعن النظر في قوله تعالى **﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾** فعلق أمر اعتزال النساء بوقت الحيض، والخطاب موجه إلى الأمة، ووقت الحيض يختلف من امرأة إلى أخرى، فهل يصح في العقل أن يفهم من هذا النص أنه إذا حاضت زوجة لأحد المسلمين في العالم فيجب على جميع الأزواج من المسلمين أن يعتزلوا نساءهم؟ لا يصح ذلك أبدا أبدا

فالنصوص السابقة كلها متشابهة وأساليبها واحدة، ونصوص الأمثلة الأولى علق فيها الحكم بشيء يختلف وقت حدوثه باختلاف البلدان كما في نصوص رؤية الهلال، ونصوص الأمثلة الأخيرة علق فيها الحكم بشيء يختلف وقت حدوثه باختلاف الأفراد والأشخاص،مع أن الخطاب في الجميع موجه إلى الأمة، ثم لم يفهم واحد من العلماء في أي واحد منها إلا فهما واحدا، فإذا كان الشيء يختلف وقته باختلاف البلدان فالحكم كذلك يختلف باختلافها، وإذا كان الشيء يختلف وقت حدوثه من شخص إلى شخص اخر فالحكم كذلك يختلف من شخص إلى شخص آخر.

وهل يوجد في القرآن والسنة نص مثل نص الهلال فهم كما فهمه الفريق الثاني؟

لا، لم أجد نصا في القران والسنة علق الشارع الحكم فيه بشيء يختلف وقت حدوثه باختلاف البلدان أو باختلاف الأفراد ثم فهمه بعض العلماء مثل ما فهم الفريق الثاني نص الهلال، فوجب علينا رد فهم نص الهلال المتنازع فيه إلى فهم النصوص القرانية والنصوص النبوية المتماثلة والمتناظرة له المتفق على فهمها، امتثالا لقوله تعالى **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر﴾**، فثبت بذلك وجوب فهم نص الهلال مثل فهم جميع العلماء للنصوص السابقة. وبالتالي تبينا جليا أن قوله ﷺ: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، وأمثاله ليس فيه دلالة على القول الثاني القائل بأنه إذا رؤي الهلال في بلد يجب الصيام على جميع البلدان سواء استحال رؤية الهلال فيها أو أمكن، وأنه دليل صريح للقول الأول، ونص فيه. وأن فهم المذهب الأول في الحديث هو الفهم الصحيح الموافق للقياس.

هل فهم حبر الأمة مخالف للقياس؟

ومن الغريب حقا أن الإمام الشوكاني جعل فهم ابن عباس رضي الله عنهما في نص

رؤية الهلال فهما مخالفا للقياس حينما قال: واعلم أن الحجة إنما هو في المرفوع من رواية ابن عباس رضي الله عنه لا في اجتهاده الذي فهم الناس عنه.......... إليأن قال: ولو سلم صلاحية حديث كريب هذا للتخصيص فينبغي أن يقتصر فيه على محل النص إن كان النص معلوما، أو على المفهوم منه إن لم يكن معلوما، لوروده على خلاف القياس[٣٩]. .... فقد جعل فهم ابن عباس رضي الله عنهما في حديث الشيخين مخالفا للقياس مع أنه هو وحده هو الموافق للقياس، ذلك لأن الذي فهمه الشوكاني في حديث صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" مخالف لفهم جميع العلماء في النصوص المشابهة له، وفهم ابن عباس رضي الله عنهما فيه موافق لفهمهم فيها فهو الموافق للقياس إذن دون فهم الشوكاني، وحديث كريب لم يأت لتخصيص حديث الشيخين، وإنما جاء لبيان معناه.

فتبين لنا باستقراء هذه النصوص أنه إذا أمر الشارع بأمر وعلقه بشيء يختلف حدوثه باختلاف البلدان فالمراد به حدوثه في كل بلد،و بالتالي أن المراد بالرؤية في حديث الصوم رؤية كل بلد، لا رؤية الهلال في أي بلد من بلاد المسلمين.

قاعدة أصولية

وبهذا الاستقراء نستطيع أن نصل إلى قاعدة أصولية،وهي: أنه إذا أمر المكلف بشيء وعلقه بأمر يختلف وقته باختلاف البلدان أو باختلاف المكلفين فوقت تنفيذه يختلف حسب اختلاف البلدان أواختلاف المكلفين. وهذه القاعدة الأصولية لا تنخرم بفريضة الحج، إذ أن أعماله مرتبطة بالأراضي المقدسة زادها الله فضلا وشرفا، فالاعتبار فيها بهلالها، وأما شهر ذي الحجة في بقية البلاد الإسلامية والأيام الثلاثة عشر فيه والأعمال المتعلقة بها فذلك تابع لتلك البلاد.

السنة الفعلية

وأما إذا بحثنا في سنة رسول الله ﷺ الفعلية فنجد في أفعال رسول الله ﷺ ما يؤيد هذا المعنى وهذا المفهوم ويستأنس به.

روى عبد الله بن أبي قيس عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت. أصبح رسول

الله ﷺ صائما صبح ثلاثين يوما، فرأى هلال شوال نهارا فلم يفطر حتى أمسى "، ولا شك أنه إذا رئي الهلال في نهار الثلاثين في المدينة المنورة فقد تم ولادة الهلال - أعني مضي ١٧ ساعة بعد لحظة المحاق - قبل أو بعد غروب شمس نهار التاسع والعشرين، لعله لغيم أو غيره أكمل الثلاثين، ولا يمكن أن يرى الهلال في النهار عادة إلا إذا كان البعد بين القمر والشمس كافيا، ومن المحتمل جدا أنه رؤي الهلال في بلد آخر واقع على غرب المدينة المنورة، ومن المؤكد واليقين أن الهلال الذي رآه ﷺ هو هلال شوال، وأن شهر شوال قد دخل فعلا في بعض البلدان الغربية، ومع كل هذا لم يعتبر ﷺ ذلك اليوم أول شوال في المدينة المنورة، ولكن جعله مكملا لليوم الثلاثين من رمضان فيها .ونستطيع أن نعتبر هذا الحديث تطبيقا عمليا من رسول الله ﷺ بالحديث القولي الصحيح صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته.

آثار الصحابة الكرام

ثم إذا نزلنا إلى عصر الصحابة رضي الله عنهم لوجدنا فهمهم يوافق تماما مع هذا الفهم الواضح للحديث السابق، وكيف لا؟ فإن القران نزل في لغتهم، هذا ما يدل عليه الحوار الذي جرى بين حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه وبين كريب في عهد الصحابة، قال فيه حبر الأمة "فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نرى الهلال ، ثم قال " هكذا أمرنا رسول الله ﷺ"[11]

الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما: أبى أن يعد بداية شهر شوال بناء على رؤية بلاد الشام، لنفكر في قوله (فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه) اليوم الثلاثون في المدينة هو غرة شهر شوال في الشام بالتأكيد، ويحتمل أن يكون اليوم الثاني من شوال إن رؤي الهلال ليلة الثلاثين هناك، فقد اعتبر العلماء هذا الحديث نصا في هذه القضية وإذا بحثنا في جميع الصحابة رضي الله عنهم فهما آخر يخالف فهم ابن عباس رضي الله عنهما في هذه القضية فلا نجده. وقال ابن الهمام " ولا شك أن هذا أولى لأنه نص "[12]

وهناك آثار أخرى للصحابة يستأنس بها في هذه المسألة،

منها: كتاب عمر إلى جيش الإسلام في خانقين،

قال أبو وائل جاءنا كتاب عمر، ونحن بخانقين" إن الأهلة بعضها أكبر من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى تمسوا إلا أن يشهد رجلان مسلمان أنهما أهلاه بالأمس عشية"[٤٣]

وقال سالم بن عبد الله بن عمر: إن أناسا رأوا هلال الفطر نهارا فأتم عبد الله بن عمر صيامه إلى الليل، وقال: لا، حتى يرى من حيث يرى بالليل"[٤٤].

و منها - ما وقع في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو أنه رئي هلال الفطر نهارا في عهده، فلم يأمر علي بن أبي طالب الناس أن يفطروا من يومهم ذلك وهو رأي ابن مسعود وأنس بن مالك رضي الله عنهما[٤٥]

فكما قلت أنه إذا رؤي الهلال نهار الثلاثين فقد تم ولادة الهلال قبل أو بعد غروب شمس اليوم التاسع والعشرين ، لعله لغيم أو غيره أكملوا الثلاثين، ولا يمكن أن يرى الهلال في النهار عادة إلا إذا كان البعد بين القمر والشمس كافيا، ومن المحتمل جدا أنه رؤي الهلال في بلد آخر واقع على غرب بلادهم، ومن المؤكد واليقين أن الهلال الذي رأوه هو هلال شوال وأن شهر شوال قد دخل فعلا في بعض البلدان الغربية، ومع كل هذا لم يعتبر عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود وأنس بن مالك رضي الله عنهم أجمعين ذلك اليوم أول شوال في تلك البلاد، ولكن جعلوه مكملا لليوم الثلاثين من رمضان فيها.وهذا موافق تماما لفهم جميع العلماء في النصوص المشابهة لنص رؤية الهلال.

فثبت ثبوتا لم يترك مجالا للشك بنصوص كثيرة جدا من القرآن الكريم وبأحاديث قولية كثيرة للرسول ﷺ وبحديث فعلي له كذلك وبأقوال كل من عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود وأنس بن مالك رضي الله عنهم وبفهم واضح صريح من حبر الأمة بلا خلاف بين الصحابة - أن المراد بالرؤية رؤية بلد الصائم دون غيره من البلاد.

هذا عن القولين المشهورين في اختلاف الفهم في حديث صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته.

الحساب الفلكي وأقوال العلماء السابقين

هذا، ومن علمائنا من أجازوا الاعتماد على الحساب الفلكي في إثبات إمكان رؤية

الهلال عندما يوجد في الأفق غيم أوحائل يمنع الرؤية - منهم التابعي الجليل مُطرِّف بن عبد الله الشِّخِّير[٤٦]، **أول من قال بالحساب طريقا شرعيا لإثبات الرؤية عند وجود الغيم، ثم قال بذلك بعده ابن قتيبة الدينوري[٤٧]، وابن سريج الشافعي[٤٨]، الذي اعتبر مجدد المئة الرابعة وهو أول من قال من الشافعية بالحساب، وتلميذه القفال الكبير الشاشي[٤٩]، والإمام ابن دقيق العيد[٥٠] ومنهم من أجاز الاعتماد عليه في رفض الاعتماد على شهادة الرؤية عندما يستحيلها الحساب الفلكي، منهم الإمام السبكي[٥١] -**

ففي الاستذكار:

قال ابن قتيبة في قوله ﷺ: اقدروا له: أي قدروا الشهر بالمنازل يعني منازل القمر، وقد قال به بعض كبار التابعين قيل إنه مطرف بن عبد الله بن الشخير وقد حكى ابن سريج عن الشافعي أنه قال: من كان مذهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر ثم تبين له من جهة النجوم أن الهلال الليلة وغم عليه جاز له أن يعتقد الصوم ويبيته ويجزئه.هـ

وقال الإمام ابن دقيق العيد في كتابه إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: **والذي أقول به أن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم لمفارقة القمر للشمس على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين فإن ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلا فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي وليس حقيقة الرؤية بمشروطة في اللزوم لان الإتفاق على أن المحبوس في المطمورة إذا علم بالحساب بإكمال العدة أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم وان لم ير الهلال ولا أخبره من رآه هـ**

وقال النووي في شرح المهذب: واختلف العلماء في معنى قوله ﷺ: إن غم عليكم فاقدروا له ...... وقال مطرف بن عبد الله وأبو العباس بن سريج وابن قتيبة وآخرون معناه قدروه بحساب المنازل وقال الإمام السبكي:-

وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حسا لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذي يتجه عدم قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يعارض القطع فضلا عن أن يقدم عليه والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنا حسا وعقلا وشرعا فإذا فرض دلالة الحساب قطعا على عدم الإمكان استحال القبول شرعا لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتي بالمستحيلات ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهم..... -

فهذان قولان للعلماء في الاعتماد على الحساب الفلكي في حالة وجود الغيم المانع من رؤيته، وفي رفض قول الشاهدين برؤيته عندما يستحيله الحساب ذلك، وهذان القولان لا يوجد تعارض بينهما وبين ما أثبتناه من أن المراد بالرؤية رؤية بلد الصائم دون غيره من البلاد البعيدة، ويمكن استثمار هذين القولين والابتناء عليهما في حالة الغيم وحالة استحالة رؤية الهلال.

توحيد الأمة في الشعائر والشرائع.

بقيت هناك ملاحظة مهمة وهي أنه إذاكان حديث الشيخين لا يصح فيه إلا الفهم الواحد فهل يمكن توحيد المسلمين في الدول العربية في الأعياد وفي بداية الشهور القمرية ونهايتها؟

أقول نعم يمكن توحيد الأمة في البلاد العربية في العيدين وفي بداية شهر رمضان وبداية الشهور القمرية الأخرى عن طريق القاضي الموحد للبلاد الإسلامية، فإذا ثبتت رؤية الهلال لدى هذا القاضي في أي بلد من البلاد التابعة له فقد قال الإمام مالك في رواية المدنيين عنه: أنه يجوز له أن يحمل البلاد الأخرى على تلك الرؤية اجتهادا، فيجب على الناس شرعا أن يتبعوه ويقتدوا به فيها[٣]. وذلك مثل صلاة الجماعة، فمع أن المسبوقين لم يقرؤوا الفاتحة ولم يقوموا بقدرقراءتها - وهما ركنان من أركان الصلاة ولا تصح الصلاة إلا بهما - تحمل عنهم الإمام هذين الركنين، وتكون صلاتهم كاملة، لأجل الجماعة،

وكذلك انضمام البلاد العربية إلى قاض واحد، وتوحدهم في القضايا الشرعية تحت رايته يمكن أن نجعله مبررا لحمل البلاد الأخرى على بلد الرؤية.

فلذلك فليسع الأمة العربية علماؤها ورؤساؤها، والله ولي التوفيق.

هذا، ولا يفوتني أن أشير إلى ما هو أهم من توحيد الأمة في القضاء، ألا وهو وجوب توحيد المسلمين في السياسة وتكوين جماعة واحدة تحت قيادة واحدة للمسلمين في المشارق والمغارب. والتقصير في هذه المهمة هو الذي أوقع الأمة في المهالك، والعياذ بالله.

الخاتمة في نتائج البحث وآفاقه

أولا.- إن الشهور القمرية بدايتها - شرعا- من لحظة ظهور الهلال لراصد معين، ويمكن ظهوره - حسب علم الفلك - ابتداء من ١٧ ساعة إلى ٢٠ ساعة بعد لحظة التزامن بين الأرض والقمر والشمس.

ثانيا - درس الباحث اختلاف العلماء في معنى حديث الصحيحين: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" على ضوء أفهام العلماء في النصوص المشابهة له في القران والسنة..

ثالثا.- وبعد أن جمع الآيات والأحاديث المشابهة للنصوص الواردة في رؤية الهلال واستقرأها وبحث عن فهم العلماء فيها توصل إلى أن النصوص الواردة في الرؤية ينبغي أن تفهم مثل ما فهمت الآيات والأحاديث المشابهة لها لتشابههما في الأساليب والعلة.

رابعا.- فهناك نوعان من النصوص شابهت نصوص الرؤية، إحداهما تأمر بعبادات وبتكاليف شرعية ربطها الشارع بأمور يختلف وقت حدوثها من بلد إلى بلد آخر، وثانيتهما تأمر بتكاليف شرعية ربطها الشارع بأمور يختلف وقت حدوثها من شخص إلى شخص آخر.

خامسا - وبعد البحث عن فهم العلماء في كل نوع من النوعين تبين أنه لا يوجد بين العلماء اختلاف في فهم أي نص من تلك النصوص الواردة فيهما، وتيقن بالتالي وجوب فهم النصوص الواردة في قضية رؤية الهلال كفهم جميع العلماء في نصوص النوعين المذكورين.

سادسا - لم يوجد في القرآن والسنة نص يشبه نص رؤية الهلال في الأسلوب والعلة، ثم اختلف العلماء في معناه غير نص رؤية الهلال.

سابعا.- توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى استنتاج قاعدة أصولية. وهي: أنه إذا أمر المكلف بأمر وربطه الشارع بشيء يختلف وقت حدوثه من بلد إلى بلد آخر أو من شخص إلى شخص آخر، يختلف وقت تنفيذه حسب اختلاف البلدان أواختلاف الأشخاص.

ثامنا - ثم إن توحيد الأمة في المشارق والمغارب في الأعياد وبداية الشهور القمرية يتحقق عن طريق تعيين القاضي الموحد للبلاد الإسلامية ، فإذا ثبتت لدى هذا القاضي رؤية الهلال في أي بلد من البلاد التابعة له فيجوز له أن يحمل البلاد الأخرى على تلك الرؤية، استئناسا برواية المدنيين عن الإمام مالك (رحمه الله) وقياسا على جماعات الصلوات الخمس بالنسبة إلى المسبوقين.

هذا، وإن من آفاق البحث دراسة قوله ﷺ فإن غم عليكم فاقدروا له على ضوء قوله تعالى - هو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا .

قائمة الهوامش

(١) هو الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أبو العباس شيخ الاسلام ٦٦١-٧٢٨ برع في العلم والتفسير، داعية إصلاح في الدين، سمع من ابن عبد الدائم والأربلي وابن علان وغيرهم. وكان كثير البحث في فنون الحكمة، قلمه ولسانه متقاربان. وتصانيفه كثيرة، له ترجمة في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للعسقلاني، ت محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة ١/ ١٥٤-١٧٠، وذيول العبر للذهبي، ت محمد سعيد بسيوني، دار الكتب العلمية بيروت /٨٤، والبدر الطالع للشوكاني، مطبعة السعادة "١٣٤٨ هـ ١/٦٣-٧٢ برقم ٤٠، وغيرها

(٢) الإمام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت عبد الرحمن بن محمد النجدي مكتبة ابن تيمية، ط ٢ج ٢٥ / ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٨.

(٣) الشبراملسي، حاشيته على نهاية المحتاج، دار الفكر للطباعة، بيروت ١٩٨٤، ٣/١٥٠، ١٥١

(٤) في مقال له بعنوان الحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور العربية المنشور على موقع إسلام أون لاين نت

(٥) في حوار له منشور بتاريخ ٢٣/١٢/٢٠٠٠م على موقع إسلام أون لاين نت وعنوانه ihsancnr@emirates.net.ae

(٦) في مقال له بعنوان تحديد الصيام فلكيا لا يعتمد عليه ، ونشر في مجلة العربي الكويتية ١ نوفمبر ٢٠٠٣/٧/٩/١٤٢٤ هـ / العدد ٥٤٠ ونقله عنها موقع إسلام أون لاين نت بتاريخ ١٠/١٠/ ٢٠٠٤م وصاحب المقال هذا باحث فلكي سوري وعضو الجمعية الفلكية البريطانية

(٧) في مقال لها بعنوان صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، نشر في موقع إسلام أون لاين نت بتاريخ ٤/١١/٢٠٠٢م

(٨) رواه البخاري كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا، رقم الحديث١٧٧٦، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ ط ثالثة، ت د/مصطفى ديب البغا، ومسلم كتاب الصيام باب وجوب صوم رمضان برؤية الهلال، رقم الحديث ١٨٠٨-١٨١٠ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت محمد فؤاد عبد الباقي،وغيرهما.

(٩) سورة البقرة ١٨٩

(١٠) سورة البقرة ١٨٥

(١١) ابن عبد البر التمهيد، تحقيق أسامة بن إبراهيم، الناشر الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ٢٠٠١م القاهرة جـ ١٤٩/٧

(١٢) متفق عليه، رواه البخاري ومسلم في الكتاب والباب السابقين رقم البخاري ١٧٧٣وأرقام مسلم ١٧٩٥ ١٨٠

(١٣) رواه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن عمر رضي الله عنهما، رقم الحديث ٧٣٠٦ ، باب الصيام، الحديث السادس، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣ ط ثانية ت حبيب الرحمن الأعظمي، ج ٤/ ١٥٥، والحاكم في مستدركه عنه وقال هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين، كتاب الصيام الحديث الثامن، ورقمه ١٥٣٩، ١/ ٥٨٢، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٤هـ ط أولى، ت مصطفى عبد القادر عطا

(١٤) سبق تخريجه في رقم ٨

(١٥) هو كريب بن أبي مسلم الهاشمي مولاهم، أبو رشدين، روى عن ابن عباس وعائشة ومعاوية وأم سلمة وغيرهم، وروى عنه ابناه رشدين ومحمد وموسى بن عقبة وعمرو بن دينار وغيرهم، ثقة من رجال الصحاح، توفي عام ٩٨ هـ له ترجمة في التاريخ الكبير، برقم ٩٩٤(٢٣١/٧) وتهذيب التهذيب، برقم ٧٨٥ (٣٨٨/٨) وغيرهما.

(١٦) رواه مسلم، الكتاب والباب السابقان، رقم الحديث ١٨١٩، وأبو داود ،كتاب الصيام، باب إذا رؤي الهلال في بلد قبل الأخرين بليلة، ورقم الحديث ٢٣٣٢، دار الفكر، بيروت، ت محمد محي الدين عبد الحميد، ٢/ ٢٩٩، والنسائي كتاب الصيام باب اختلاف أهل الآفاق في الرؤية، رقم الحديث ٢٠٨٤ ،مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، ١٤٠٦ هـ ط ثانية، ت عبد الفتاح أبو غدة.

(١٧) سورة البقرة ١٨٥

(١٨) رواهما حديثي الأعرابيين، الأول منهما قال فيه ﷺ نعم، وفي الثاني قال ﷺ شهر رمضان البخاري، رقم الأول ٦٣، كتاب العلم، باب ما جاء في العلم، عن أنس بن مالك، ١ / ٣٥، ورقم الثاني ١٧٩٢ كتاب الصوم، باب وجوب صوم

رمضان، عن طلحة بن عبيد الله، ٢/ ٦٦٩، وروى مسلم الحديث الأول كتاب الايمان باب السؤال عن أركان الإسلام، عن أنس بن مالك ورقم الحديث ١٢، ولفظه وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا، قال، صدق، قال فبالذي أرسلك الله أمرك بهذا ؟ قال: نعم، ١/ ٤١.

(١٩) نقل الإجماع جميع العلماء، راجع على سبيل المثال ابن قدامة، المغني، دار الفكر، طبعة أولى ١٤٠٤هـ ١٢/٣

(٢٠) سبق تخريجه في رقم ٨

(٢١) لمعرفة اراء العلماء ومزيد من ادلتهم راجع ابن عبد البر الاستذكار، ٣/٢٨٢ وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد،دار الفكر، بيروت ١/٢١٠، والقرافي، الذخيرة، دار الغرب، بيروت ١٩٩٤م،٢/٤٨٨،والنووي، المجموع، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦م، ٦/٢٧٤، ٢٧٦، وابن قدامة، المغني، بيروت ١٤٠٥ ط أولى ٣/٥ وغيرها

(٢٢) سورة البقرة ١٨٧

(٢٣) متفق عليه، رواه البخاري، كتاب الصوم، باب متى يحل فطر الصائم، عن عمر بن الخطاب ﷺ، رقم الحديث ١٨٥٣ ٢ / ٦٩١، ومسلم،كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصوم، عن عمر ﷺ، رقم الحديث ١١٠٠، ٢/ ٧٧٢.

(٢٤) رواه أبو داود، كتاب الصوم، باب وقت فطر الصائم، ورقم الحديث ٢٣٥١، دار الفكر ت محمد محي الدين عبد الحميد، ٢/ ٣٠٤، وأحمد بن حنبل، مسند عمر بن الخطاب، ورقم الحديث ١٩٢، مؤسسة قرطبة، جمهورية مصر العربية، ١/٢٨

(٢٥) سورة البقرة ١٨٧

(٢٦) رواه البخاري في عدة أماكن، منها كتاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره ورقم الحديث ٥٩٧ ١/ ٢٢٤ ومسلم،كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر ورقم الحديث ١٠٩٢، ٢/ ٧٦٨.

(٢٧) سورة الإسراء ٧٨

(٢٨) رواه أحمد، عن أبي هريرة رقم الحديث ٧١٧٢، ٢/٢٣٢، والترمذي، عن أبي هريرة، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، ورقم الحديث: ١٥١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون ، ١/ ٢٨٣، ٢٨٤.

(٢٩) سورة القدر ٤، ٥

(٣٠) سورة المائدة ٦

(٣١) سورة المائدة ٦

(٣٢) سورة النساء ٤٣ وسورة المائدة ٦

(٣٣) سورة البقرة ١٨٤

(٣٤) سورة البقرة ١٨٥

(٣٥) سورة البقرة ١٩٦

(٣٦) سورة البقرة ١٩٨

(٣٧) سورة البقرة ٢٢٢

(٣٨) سورة النساء ٥٩

(٣٩) الشوكاني، نيل الأوطار دار الجيل، بيروت عام ١٩٧٣ باب الهلال إذا رآه أهل بلدة هل يلزم بقية البلاد الصوم، كتاب الصيام ٤/٢٦٨، ٢٦٩.

(٤٠) أخرجه الدارقطني في السنن من حديث الواقدي ، الحديث السادس، كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليل، دار المعرفة، بيروت،١٣٨٦هـ،ت السيد عبد الله هاشم المدني، ٢/١٧٢، وراجع القرطبي الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ٢/٣٠٣ . والواقدي متروك مع سعة علمه، وضعيف باتفاقهم، إلا أنني ذكرت حديثه

استئناسا لا استدلالا، ويؤيده آثار الصحابة.راجع في الواقدي العسقلاني، تقريب التهذيب ١/ ٤٩٨، برقم ٦١٧٥، وتهذيب التهذيب، ٩/٣٢٣، برقم ٦٠٦.

(٤١) سبق تخريجه في رقم ١٦.

(٤٢) ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط ثانية ٢/٣١٤.

(٤٣) رواه الدارقطني، كتاب الصيام باب الشهادة على رؤية الهلال، ورقمه ٧، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ ت السيد عبد الله هاشم المدني، ٢/ ١٦٨، والبيهقي، كتاب الصيام، باب الهلال يرى في النهار، ورقمه:٧٧٧١ ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ ت محمد عبد القادر عطا، ٤/ ٢١٢ وإسناده متصل صحيح، كما قاله العسقلاني في تلخيص الحبير، المدينة المنورة،١٣٨٤ هـ ت السيد عبد الله هاشم المدني، ٢/٢١١.

(٤٤) رواه البيهقي في سننه الكبرى كتاب الصيام، باب ما عليه في كل ليلة من نية الصيام للغد، عن سالم بن عبد الله، ورقمه ٧٧٧٥، ٤/٢١٣.

(٤٥) راجع ابن عبد البر، التمهيد، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠١م ٧/١٧٧

(٤٦) وهو أبو عبد الله مطرف بن عبد الله الحرشي العامري البصري، أحد الأعلام ومن العباد والزهاد، ولد في حياة رسول الله ﷺ، روى عن أبيه وعثمان وعلي وغيرهم، وروى عنه أخوه يزيد وقتادة وأبو التياح وغيرهم ثقة فاضل، توفي عام ٩٥ هـ له ترجمة في الإصابة ٧/٢٦١ والتاريخ الكبير برقم ١٧٣٠ (٧/٣٩٦) وتهذيب التهذيب برقم ٣٦٧ (١٠/ ١٥٧)، وغيرها، ونسب هذا القول إليه كل من ابن عبد البر في الاستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى سنة ٢٠٠٠ / ت سالم محمد عطاء، ٣/ ٢٧٨، والإمام النووي في المجموع، دار الفكر، بيروت، سنة ١٩٩٧م،٦/ ٢٧٠، ٢٧١

(٤٧) وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد الكاتب، من أئمة الأدب والمصنفين المكثرين ٢١٣ ٢٧٦، روى عن إسحق بن راهويه وغيره وحدث عنه كثيرون منهم ابنه أحمد، كان ثقة دينا فاضلا، ترجم له الخطيب في تاريخ بغداد ١٠/١٧٠ برقم ٥٣٠٩، والذهبي في ميزان الاعتدال ٤/١٩٨، ونسب هذا القول إليه الإمام ابن عبد البر المصدر السابق

(٤٨) هو القاضي أبو العباس أحمد بن سريج البغدادي، شيخ الشافعية في عصره وقدوة لهم، وعنه انتشر فقه الشافعي في الآفاق، تفقه بأبي القاسم الأنماطي وغيره، توفي عام ٣٠٦ هـ وله مؤلفات كثيرة، ترجم له ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢١ وما بعدها) والسيوطي في طبقات الحفاظ برقم ٧٦٨ (١/٣٣٩)، وغيرهما ونسب هذا القول إليه كل من ابن عبد البر: المصدر السابق، والإمام النووي المصدر السابق

(٤٩) وهو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي من كبار فقهاء الشافعية المتوفي سنة ٣٣٦هـ، درس على أبي العباس ابن سريج كان إمام عصره في الفقه ومحدثا ومفسرا وأصوليا ولغويا وشاعرا، وله مؤلفات كثيرة له ترجمة في العبر في خبر من غبر للذهبي ٣/٢١٠، وطبقات المفسرين للداودي ١/٧٩ برقم ١٠٦.

(٥٠) وهو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري شيخ الإسلام تقي الدين ابن دقيق العيد ٦٢٥ ٧٠٢ هـ، كان إماما فقيها حافظا محدثا واسع العلم وقورا ورعا ومن اذكياء زمانه تخرج به الأئمة، ترجم له السيوطي في طبقات الحفاظ ١/٥١٦ برقم ٥١٦، وغيره وذكر قوله هذا في كتابه إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام دار الكتب العلمية، بيروت ٢/ ٢٠٦

(٥١) وهو علي بن عبد الكافي، أبو الحسن السبكي، فخر الإسلام، تقي الدين ٦٨٣-٧٥٦، تفقه على ابن الرفعة، وأخذ الحديث على الشرف الدمياطي، له مؤلفات كثيرة، كان إماما فقيها محدثا حافظ له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى لابنه ١٠/١٣٩ وما بعدها، والدرر الكامنة ٣/٦٣، وطبقات المفسرين للداودي ص ٢٨٥ وغيرها. وذكر قوله هذا بالتفصيل في فتاواه ، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ١/ ٢٠٧ – ٢١١.

(٥٢) القرافي، الذخيرة، المصدر السابق،٢/ ٤٩٠، وابن عبد البر، الاستذكار، ت سالم محمد عطا – محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ عام ٢٠٠٠، ٣/٢٨٢، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١ / ٢٩٠ وغيرها

قائمة المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم.

٢ – أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، جمهورية مصر العربية.

٣ – بثينة أسامة، مقال لها بعنوان: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"، موقع إسلام أون لاين نت بتاريخ ٢٠٠٢/١١/٤م

٤ – البخاري (محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله)، التاريخ الكبير، ت سيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت.

٥ – البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ ط ثالثة، ت د/مصطفى ديب البغا

٦ – البيهقي (أحمد بن حسين بن علي، أبو بكر)، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ، ت محمد عبد القادر عطا.

٧ – الترمذي (محمد بن عيسى، أبو عيسى)، جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت أحمد محمد شاكر وآخرون

٨ – ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس)، مجموع الفتاوى، مكتبة ابن تيمية ط ٢ ت عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي.

٩ – الحاكم (محمد بن عبد الله، أبو عبد الله)، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١ هـ ط أولى، ت مصطفى عبد القادر عطا.

١٠- الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، أبو بكر)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١١- الدارقطني (علي بن عمر، أبو الحسين)، السنن، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ ت السيد عبد الله هاشم المدني

١٢- أبو داود (سليمان بن أشعث)، السنن، دار الفكر، بيروت، ت محمد محي الدين عبد الحميد.

١٣- الداودي، طبقات المفسرين، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط أولى ١٩٩٧م ت سليمان بن صالح الجزي

١٤- ابن دقيق العيد (محمد بن علي بن وهب، تقي الدين) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت ٢ / ٢٠٦

١٥- الذهبي (محمد بن أحمد، شمس الدين)، العبر في خبر من غبر، وذيوله، ت صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت.

١٦- الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥م ط أولى ت الشيخ علي محمد معوض

١٧- ابن رشد الحفيد (محمد بن أحمد بن محمد، أبو الوليد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الفكر، بيروت.

١٨- الرملي (شمس الدين محمد بن أحمد) و الشبراملسي (أبو الضياء) نهاية المحتاج و حواشيه، دار الفكر للطباعة بيروت، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م

١٩- السبكي (علي بن عبد الكافي، تقي الدين)، فتاوى السبكي، دار المعرفة، لبنان، بيروت

٢٠- ابن السبكي (تاج الدين بن علي بن عبد الكافي)، طبقات الشافعية الكبرى، ت د محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، عام ١٤١٣هـ.

٢١- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.

٢٢- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.

٢٣- الشوكاني، نيل الأوطار ،دار الجيل، بيروت،عام ١٩٧٣م.

٢٤- ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله، أبو عمر)، الاستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ عام ٢٠٠٠م ت سالم محمد عطا - محمد علي معوض.

٢٥- ابن عبد البر، التمهيد، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠١م

٢٦- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر، أبو الفضل)، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، ت علي محمد البجاوي.

٢٧- العسقلاني، تقريب التهذيب، دار الرشيد، سوريا، ط أولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م ت محمد عوامة.

٢٨- العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

٢٩- العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدراباد، الهند، ط ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ت محمد عبد المعيد.

٣٠- عبد الرزاق (ابن همام الصنعاني، أبو بكر)، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣، ط ثانية، ت حبيب الرحمن الأعظمي.

٣١- فؤاد محمد سعيد وهبة (باحث فلكي سوري وعضو الجمعية الفلكية البريطانية)، مقال بعنوان تحديد الصيام فلكيا لا يعتمد عليه"، مجلة العربي الكويتية ١ نوفمبر ٢٠٠٣ ٧/٩/١٤٢٤هـ / العدد ٥٤٠.

٣٢- ابن قدامة (عبد الله بن أحمد، أبو محمد)، المغني، دار الفكر، طبعة أولى ١٤٠٤هـ

٣٣- القرطبي، (محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله)، الجامع لأحكام القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ

٣٤- القرافي (أحمد بن إدريس، شهاب الدين)، الذخيرة، دار الغرب، بيروت ، ١٩٩٤م.

٣٥- محمد كاظم حبيب، حوار منشور على موقع إسلام أون لاين نت، بتاريخ ٢٣/١٢/٢٠٠٠م.

وعنوانه: . ihsancnr@emirates.net.ae

٣٦ مسلم بن الحجاج (أبو الحسين)، الصحيح ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٧- د / مسلم شلتوت (عالم فلكي معاصر)، مقال بعنوان الحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور العربية منشور على موقع إسلام أون لاين نت

٣٨- النسائي، (أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن) السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦ هـ ط ثانية، ت عبد الفتاح أبو غدة.

٣٩ - النووي (يحيى بن شرف، أبو زكريا)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت.

٤٠- ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد، كمال الدين) ، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، طبعة ثانية.

Abstract

New Evidence for the Significance of Ahadeeth Al-Ruyaa

Dr. Yousef Husein Ahmad

This is a new study for an old, and at the same time, modern topic which has been discussed, written about and investigated intensively. It is the topic of seeing the half-moon and specifying the beginning lunar months. There are two different perspectives relating to this topic. The first perspective: Is it proper to rely on astrology to determine the beginning lunar months? Or should it be actually seen to be able to make such a determination? The second perspective Is Al-Ruyaa considered absolute or conditional? The reason for these differences in perspective goes back to differences in understanding / interpretation of the Prophet's Hadith which discusses the seeing of the half-moon. This is a descriptive study of the Quran and the Sunnah which presents new information relating to this matter.

الرؤيـــا
آدابهـا وأحكـامهـا

د. أحمد محمد نور إبراهيم*

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي

ملخص البحث:

هذا بحث في الرُّؤيا المنامِيَة، يُعرِّفها تعريفاً علمياً كما بيّنها الرُّسول ﷺ بقوله: (الرؤيا من الله والحُلُمُ من الشيطان) ويُبيّن منزلتها وآدابها وآداب مُعبّريها وكيفيّة التّعامل معها، والنّهي عن الكذب بادّعائها وعقاب منْ فعل ذلك.

وهناك حديث عن رؤيا الله عزّ وجلّ ورأي العلماء فيها وتأويلها.

ويتعرّض البحث لرؤى نبويّة وأُخرى لأصحابه ولصالحين في أزمان مختلفة عبّرها لهم رسول الله ﷺ، وعبّرها بعضهم لبعض، ووقعت كما عُبّرت.

والبحث يُنبّه الرّائين إلى منزلة الرؤيا ومكانتها عند الله وعند رسوله ﷺ وهي إمّا بشرى أو إنذار لهم ليستقيموا ويغيّروا ما بأنفسهم.

مقدمـــة

الحمد لله الذي جعل الصلة قائمة بين السماء والأرض في كشف المستور من الغيوب، وإبانة المخفي المحجوب، لإصلاح الناس روحياً وجسدياً، فأرسل الرسل وأنزل الكتب، فعرّفوا الناس بربهم، وبيّنوا لهم الطريق المفضي إلى الخير، وحذروهم مما يمارسون من انحراف في العقيدة، بعبادتهم للأصنام، انحرافاً يبعدهم من الله، بعداً يعكر صفو حياتهم، ويقطع عنهم رحمة ربهم، فبيّنوا للناس ما أحل الله لهم وما حرم عليهم وما أمرهم به وما نهاهم عنه، حتى استبان الطريق ووضحت الرؤية، وانجلت الغشاوة.

وسلسلة الرسل التي مرت على الدنيا، كانت كثيرة منذ أن أنزل الله آدم وحواء وإبليس إلى الأرض حتى بلغت دعوة المرسلين ساكني رقعة الأرض كلها **﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾**[1].

بلغت الإنسانية في عهد رسول الله ﷺ قمتها، قياساً على ما كانت عليه في عهد المرسلين السابقين - كثرة - واتساعاً في الأرض واستنارة في العلم، وغطت دعوة رسول الله ﷺ الأرض كلها وعاشت البشرية أسعد أيامها حين طبقت ما جاء به رسول الله ﷺ من تعاليم وعرف الناس فرق ما كانوا عليه في الجاهلية وما هم عليه يومئذٍ .. لقد بدلت الدعوة حياتهم من شقاء إلى نعيم ومن ضلالة إلى هدى، ومن جهل إلى علم وارتبطت السماء بالأرض ارتباطاً وثيقاً حتى إن الله عز وجل ليفصل في خلاف دب بين رجل وزوجته في شأن خاص جاءت بسببه تشكوه إلى رسول الله ﷺ، قائلة: لقد ظاهر أوس مني بعد أن نثرت له بطني وبذلت له شبابي. ولي منه أطفال إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممهم إليّ جاعوا. ولم يكن عند رسول الله ﷺ ساعتئذٍ حل لها.. ولكنّ الله عز وجل وهي في وقفتها مع رسول الله ﷺ وحديثها معه أنزل حكمه الفاصل في القضية .. وجعل ما أُنزل - بسببها - شرعاً وقانوناً عاماً للناس. فقال: **﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمعُ تحاوركما إن الله سميع بصير. الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا التي ولدنهم وإنهم**

ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور. والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم﴾(١).

وأبطل يومها ما يترتب على مقولة الظهار من طلاق وقال إنها مقولة منكرة. ووضع عقوبات لمن قال ذلك مرتبة، فعتق رقبة - فإن لم يجد - فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً .. يفعل ذلك أولاً قبل أن يعاود الاتصال بالزوجة عقوبة له على ما قال..

وكذلك المرأة التي جاءت بعد غزوة أحد تقول للرسول ﷺ إن سعد بن الربيع قتل معك شهيداً في أحد واستولى أخوه على كل أمواله وله بنتان لا تتزوجان إلا ولهما مال، فجاء الوحي ليضع حداً لتعدي الجاهلية ويبني على أنقاضها شريعة الله. فأنزل الله عز وجل على نبيه ﷺ قوله:

﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدةً فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصيةٍ يوصى بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً، فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً. ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين﴾(٢).

فدعا رسول الله ﷺ أخا سعد وأمره أن يعطي بنتي سعد الثلثين وأمهما الثمن ويأخذ ما بقي تعصيباً.

لقد توثقت الصلة يومئذٍ بين السماء والأرض وعاشت البشرية أسعد حياتها، إلى أن اذنت شمس حياة رسول الله ﷺ بالانتهاء. فقال للناس: فيما رواه أبو هريرة قال سمعت

رسول الله ﷺ يقول (لم يبق من النبوة إلا المبشرات) قالوا: وما المبشرات. قال (الرؤيا الصالحة)[1] في رواية (يراها المسلم أو ترى له)[2].

وفي رواية (الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)[3]، وهي حديث الله إلى الناس وكشف المستور لهم، وإعلامهم بما خفي عليهم منة من الله ورحمة وصلة بين العباد وربهم.

وللرؤيا عند الله والمرسلين والصالحين منزلة أيما منزلة. فبها دارت أحداث، وتحققت أمور، وكشفت غيوب، وتركت في الدنيا صدى ما زال يرنُّ في جنبات الكون. وأردت بهذا البحث أن أذكر الرائين. وأنبه الناسين والغافلين بأن الرؤيا حديث الله معهم فلينتبهوا إليه وليصغوا عسى أن ينتفعوا بما أراهم الله. والذكرى تنفع المؤمنين.

المبحث الأول

الرؤيا وآدابها وأحكامها

المطلب الأول

الرؤيا الصالحة

قال عنها رسول الله ﷺ (الرؤيا الصادقة من الله والحُلْم من الشيطان)[٧]

فالرؤيا الصالحة نسبها رسول الله ﷺ إلى الله، فهي منه، وهي منة وفضل وتكريم للرائي . ونسبتها إلى الله تكريم وتشريف (والحلم) بضم الحاء وتسكين اللام نسبت إلى الشيطان فهي منه تخبط وتهويل، وقض لمضجع من رآها.

والرؤيا الصالحة واضحة المعالم بيّنة الشخوص والأحداث والمواقع تبقى في داكرة الرائي صافية جلية، فيستيقظ وتفاصيلها ماثلة في ذهنه باقية في عقله، قد يفهم معناها من تلقاء نفسه وقد يحتاج إلى معبر ليجلي له غوامضها ويكشف له ما خفي له منها.

والرؤيا الصالحة إلهام الله لعبده كما عبر عن ذلك نبي الله يوسف عليه السلام حيث قال

﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين﴾[٨].

فالأحاديث هي الرؤى التي اشتهر يوسف بتفسيرها، وهي للأنبياء حديثٌ وهي لعامة الناس إلهام وتوفيق، وقد فتح له التفسير باب النعمة والفضل، ومكن له في الأرض فأصبح بنعمة الله عليه وزيراً في أعلى مناصب الدولة المصرية وأقرت زوجة العزير بجرمها فيه وأنها اتهمته وبقية النساء بإرادة السوء بهن ظلماً وعدواناً. قال عقيل[٩] (والصادقة والصالحة بمعنى واحد في أمور الاخرة في حق الأنبياء، أما بالنسبة لأمور الدنيا فالصالحة في الأصل أخص، فرؤى النبي ﷺ كلها صادقة، وقد تكون صالحة وهو الأكثر. وغير صالحة بالنسبة لأمور الدنيا، كما وقع في رؤياه يوم أحد)[١٠]

فرؤيا (أُحد) كانت بقراً تذبح، وثلمة في سيفه وأن يده دخلت في درع حصينة. فأول البقر المذبوح بقتل بعض أصحابه والثلمة بمقتل واحد من أهل بيته فكان ذلك عمه حمزة

رضي الله عنه وسلمت المدينة من أذى الكفار، فكانت هي يده التي دخلت في درع حصينة.

والإمام نصر بن يعقوب الدينوري في التعبير القادري يقول[11]:

(الرؤيا الصادقة ما يقع بعينه أو ما يعبر عنه في المنام أو ما يخبر به من لا يكذب والصالحة تسر)[12].

المطلب الثاني

منزلة الرؤيا الصالحة

عن أنس بن مالك عن عبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ قال: (رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)[13].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة).

وخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة وأربعة جزءاً من النبوة).

وورد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (جزء من خمسة وأربعين جزءاً من النبوة)[14].

وللعلماء في ذلك أقوال: كون الرؤيا جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، مع أن النبوة قد انقطعت بموت النبي ﷺ ومن أقوالهم:

ابن حجر[15] = (إن وقعت من النبي ﷺ فهي جزء من أجزاء النبوة حقيقة، وإن وقعت من غير النبي (فهي جزء من أجزاء النبوة على سبيل المجاز)[16].

وقال الخطابي[17]: (معناه أن الرؤيا تجيء على موافقة النبوة لا على أنها جزء باقٍ من أجزاء النبوة.

وقيل إنها جزء من علم النبوة لأن النبوة وإن انقطعت فعلمها باق)[18].

ويقول مالك[19] فيما حكاه عنه ابن عبد البر[20] أنه سئل أيعبر الرؤيا كل أحد؟ فقال (أيلعب بالنبوة ؟ ثم قال الرؤيا جزء من النبوة فلا يلعب بالنبوة[21].

وقيل مراده أنه لم يرد أنها نبوة باقية، وإنما أراد أنها لما أشبهت النبوة من جهة الاطلاع على بعض الغيب لا ينبغي أن يتكلم فيها بغير علم[٢٢].

وقال ابن بطال[٢٣]:

(كون الرؤيا جزءاً من أجزاء النبوة مما يستعظم وإن كانت جزءاً من ألف جزء فيمكن أن يقال إن لفظ النبوة من الإنباء وهو الإعلام لغة، فعلى هذا المعنى الرؤيا خبر صادق من الله لا يجوز عليه الكذب فشابهت الرؤيا النبوة في صدق الخبر)[٢٤].

وقال المازري[٢٥]: لا يلزم العالم أن يعلم كل شيء جملة وتفصيلاً، وقد جعل الله للعلم حداً ليقف عنده فمنه ما يعلم جملة وتفصيلاً ومنه ما يعلم جملة لا تفصيلاً، وهذه من هذا القبيل)[٢٦].

ويقول القرطبي[٢٧]:

(إن المؤمن الصالح الصادق هو الذي يناسب حاله حال الأنبياء فأكرم بنوع مما أكرم به الأنبياء، وهو الاطلاع على الغيب وأما الكافر والفاسق والمخلط فلا. ولو صدقت رؤياهم أحياناً فكما يصدق الكذوب)[٢٨].

وعندي أنها القدر الذي فهمه الناس وهو أن النبوة كانت ثلاثة وعشرين سنة أنصافها ستة وأربعون نصفاً .. ولما كانت الرؤيا بداية الوحي لرسول الله ﷺ في الستة أشهر الأولى قبل مجيء جبريل عليه السلام فهي بالنسبة لبقية الأجزاء واحد على ستة وأربعين جزءاً. وهي نسبة سهلة التخيل. وأحسب أن النبي ﷺ إنما بسطها لأمته ليدركوا حقيقة منزلتها، وهي تمثيل لتقريب الصورة إلى الأذهان فإن الله عز وجل مثَّل وقرَّب للأذهان عرض الجنة فقال:

(وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين)[٢٩]

فهذا تقريب بصورة غير متخيلة للجنة وكذلك فعل رسول الله ﷺ فقرب للأذهان ما هو بعيد التخيل بما يَحْسُن تَصورُه والتعرف عليه.

والله أعلم.

المطلب الثالث

آداب الرؤيا الصالحة

قال رسول الله ﷺ (إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها، فإنما هي من الله فليحمد الله عليها، وليحدث بها)[٣٠].

ولمسلم (فإن رأى رؤيا حسنة فليستبشر ولا يخبر بها إلا من يحب).

هذه آداب الرؤيا الصالحة بيَّنها رسول الله ﷺ لأمته حتى تتبع خطواتها فتنال الخير والرضى والبركة فوضعها في خطوات.

أولاً: (هي من الله). عطية خالصة من الرب إلى العبد كشفاً للغيب بما يسر ويفرح.

ثانياً: (فليحمد الله عليها) فإنما اختصه الله بنعمة وكما قال العبد الصالح **﴿هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم﴾**[٣١].

فالشكر واجب حفظاً للنعمة وزيادة لها.

ثالثاً: (وليحدّث بها):

وفي رواية مسلم (ولا يخبر إلا من يحب).

فالحديث بها مطلوب اعترافاً بالفضل وشكراً للمنعم، ولكن لمن يحب للرائي الخير، وليس الحديث على الإطلاق فإن بعض الناس تسوءُهم نعمة الله على الناس فيحرك ذلك في نفوسهم داء الحسد وتشتعل في قلوبهم نار الغيرة فيسعون في الضرر.

ونبي الله يعقوب عليه السلام أدرك هذا الداء فما أن سمع رؤيا ولده يوسف عليه السلام وقبل أن يعبرها حذره من أن يخبر إخوانه بها فيكيدوا له كيداً فقال:

﴿يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدو مبين﴾[٣٢]. فالحسد حتى بين الأشقاء قائم ولعله الأشد. وفي القرآن · قتل قابيل أخاه هابيل لأن قربانه قُبل، ورد الله قربان قابيل فقتله حقداً وحسداً قال تعالى **﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق، إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من**

الاخر قال لأقتلنك، قال إنما يتقبل الله من المتقين، لئن بسطت إليَ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين، فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾[٣٣].

والله يحذرنا من شر الحاسد فيقول ﴿**ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد إذا حسد**﴾[٣٤].

رابعاً: (وليستبشر) فإن خيراً قادماً سيصله، فلينتظر النعمة القادمة إليه من الله وأهل الفضل عندما يبشرون يتصدقون على من بشرهم، فكعب بن مالك عندما نزلت توبته من الله وحُمل إليه الخبر خلع ثوبه وكسا به الذي بشره وليس له غيره قال تعالى ﴿**لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم، وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم**﴾[٣٥].

المطلب الرابـع

الرؤيـا المكروهـة

عن أبي سعيد الخدري انه سمع النبي ﷺ يقول (إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هي من الله، فليحمد الله عليها وليحدث بها وإذا رأى غير ذلك مما يكره فإنما هي من الشيطان **فليستعذ من شرها ولا يذكرها لأحد فإنها لا تضره**)[٣٦].

وجاء في حديث أبي قتادة عن النبي ﷺ قال (الرؤيا من الله، و الحلم من الشيطان، فإذا حلم أحدكم **فليتعوذ منه وليبصق عن شماله فإنها لا تضره**)[٣٧].

وورد في التعوذ من الرؤيا أثر صحيح أخرجه سعيد بن منصور وابن أبي شيبة وعبد الرازق بأسانيد صحيحة عن إبراهيم النخعي قال (إذا رأى أحدكم في منامه ما يكره فليقل

إذا استيقظ. أعوذ بما عاذت به ملائكة الله ورسله من شر رؤياي هذه أن يصيبني منها ما أكره في ديني ودنياي).

وورد (إذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شرها ومن شر الشيطان وليتفل ثلاثاً ولا يحدث بها أحداً فإنها لا تضره).

وعن أبي هريرة (فمن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصصه على أحد وليقم فليصل)[٣٨].

وورد عن جابر رضي الله عنه رفعه (إذا رأى أحدكم الرؤيا يكرهها فليبصق عن يساره ثلاثاً وليستعذ بالله من الشيطان ثلاثاً وليتحول عن جنبه الذي كان عليه)[٣٩].

قال أبو مصعب عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال سمعت قتادة ابن ربعي يقول:

(سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان فإذا رأى أحدكم الشيء يكرهه فلينفث عن يساره ثلاث مرات إذا استيقظ وليتعوذ بالله من شرها فإنها لن تضره إن شاء الله). قال أبو سلمة إن كنت لأرى الرؤيا هي أشق عليّ من الجبل فلما سمعت هذا الحديث كنت لا أبالي بها[٤٠].

فالاستعاذة تطمين كما اطمأن بها أبو سلمة وهذا ما أراد أن يقوله رسول الله (للناس.

المطلب الخامس

أوقـــات الرؤيـــا

لم يتفق الناس على وقت معين للرؤيا، فقد ترى في جوف الليل وبالأسحار وعند القيلولة، وقد ترى في غفوة يغفوها الإنسان.

وورد عن رسول الله ﷺ أنه رأى في كل الأوقات فكانت رؤياه صادقة صالحة.

ففي رؤيا الليل جاء الحديث:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

أعطيت مفاتيح الكلم ونصرت بالرعب وبينما أنا نائم البارحة أتيت بمفاتيح خزائن الأرض حتى وضعت في يدي)[41].

وفي رؤيا النهار:

عن عبد الله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك يقول:

كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها يوماً فأطعمته وجعلت تفلي رأسه فنام رسول الله ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك)[42] .

فهذان حديثان يوضحان أن النبي ﷺ رأى الرؤيا بالليل والنهار.

عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال:

(أصدق الرؤيا بالأسحار) رواه أحمد بن حنبل[43].

شرحه:

(أصدق الرؤيا) الواقعة في المنام (بالأسحار) أي ما رآه في الأسحار لفضل الوقت بانتشار الرحمة فيه ولراحة القلب والبدن بالنوم وخروجها من تعب الخواطر وتواتر الشغوب والتصرفات. ومتى كان القلب أفرغ كان الوعي لما يلقى إليه أكثر لأن الغالب حينئذٍ أن تكون الخواطر والدواعي مجتمعة، ولأن المعدة خالية فلا تتصاعد منها الأبخرة المشوشة ولأنها وقت نزول الملائكة للصلاة المشهودة.

والأسحار جمع سحر وهو ما بين الفجرين. ومن ثم قال علماء التعبير رؤيا الليل أقوى من رؤيا النهار وأصدق الساعات كلها وقت السحر. ولما كان زمان السحر مبتدأ زمان استقبال كمال الانكشاف والتحقيق لزم أن يكون الذي يُرى إذ ذاك قريب الظهور والتحقق. وإليه أشار يوسف الصديق في قوله لأبيه ﴿**يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين**﴾، وقوله: ﴿**يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً**﴾. أي ما كملت حقيقة الرؤيا إلا بظهور في الحس. فإنه بهذه الرؤيا ظهر المقصود من تلك الصورة وأينعت ثمرتها)[44].

لقد وقع ما رآه قبل عشرات السنين وتحقق واقعاً.

وأنا لست أجزم بأن يوسف عليه السلام أن ما رأى ذلك ليلاً ولكن أغلب الظن فقط، ولأنه يومئذٍ كان طفلاً يغلب الظن أنه لا ينام بالنهار لما عرف عن الأطفال من حركة ولعب ونشاط لا يدفعهم للنوم بقدر ما يدفعهم للحركة، ولسؤال النبي ﷺ لأصحابه دائما عقب صلاة الفجر: (هل منكم من رأى رؤيا) ؟ فإنه تغليب للرؤيا ليلاً أكثر، ولأن يوسف لما قال ذلك لأبيه يُظَنُّ أن إخوته وهم - أحد عشر طفلاً - كانوا نياماً لذا حذره أبوه منهم لأنهم إما نائمين وهذا هو الظن أو غير موجودين.

المطلب السادس

الكـــذب فـــي الرؤيـــا

من مستقبح أفعال العباد الكذب، وقد ذمه الله ورسوله ﷺ قال تعالى:

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله، ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون﴾[٤٥].

وقال تعالى: **﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على ربهم ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين﴾**[٤٦].

والنبي ﷺ يحث على الصدق وينهى عن الكذب ويبين مآل الكذابين

روى البخاري بسند عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (إن الصدق يهدي إلى البر وإنَّ البر يهدي إلى الجنة، وإنَّ الرجل ليصدق حتى يكون صدِّيقاً، وإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور وإنَّ الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذَّاباً)[٤٧].

والكذب في الرؤيا أن يقول الإنسان إني رأيت كذا وكذا وهو لم ير أو أن يزيد فيما

رأى أو يقص فكله كذب، فالكذب هنا على الله لأن الرؤيا منه فمن فعل ذلك فقد رمى نفسه في غضب الله وعقابه فإنه مكلف يوم القيامة أن يقوم بعمل مستحيل إنجازه وهو أن يعقد بين طرفي شعيرة أو شعيرتين وهي الحبة الصغيرة المعروفة.

قال ﷺ فيما يرويه عنه ابن عباس:

(من تحلم بحلم لم يره كُلِّف أن يعقد بين شعيرتين ولن يفعل)[٤٨].

وفي رواية: (عذب حتى يعقد بين شعيرتين وليس عاقداً)[٤٩].

وروى الطبري[٥٠]:

إنما اشتد فيه الوعيد من أن الكذب في اليقظة قد يكون أشد مفسدة منه إذ قد تكون شهادة في قتل أو حد أو أخذ مال، لكن الكذب في المنام كذب على الله بأنه أراه ما لم يره، والكذب على الله أشد من الكذب على المخلوقين لقوله تعالى **﴿ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم﴾** وإنما صار الكذب في المنام كذبا على الله لحديث (الرؤيا جزء من النبوة) وما كان من أجزاء النبوة فهو من قبل الله تعالى[٥١].

رؤى ومعبـرون

في الجاهليـــة والإســـلام

المطلب الأول

التعبيـر وآدابـــه

تعبير الرؤيا يعني تفسيرها والانتقال بها من مرحلة الغموض إلى الوضوح، وهو علم لا يتيسر لكل الناس، بل هو علم له أهله وعارفوه والموفقون فيه. وقد سئل الإمام مالك على ما يرويه عنه ابن عبد البر (أيعبر الرؤيا كل أحد؟) فقال (أبالنبوة يلعب؟) ثم قال (الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)[٥٢].

وهو يعني أنها أشبهت النبوة من حيث إنها اطّلاع على الغيب كما كان الله يطلع أنبياءه

على الغيب. فغيب الله الذي أراه لعبده الصالح بالرؤيا قد يحتاج إلى من عنده باع وعلم في هذا المجال ليفسره له، فلا يدّعي ذلك الجهلاء. وقد سبق للجهلاء أن قالوا للملك في سورة يوسف حين قصّ رؤياه عليهم إنها ﴿**أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين**﴾ . ولم تكن أضغاث أحلام ولكنها كانت خطاباً مباشراً وكشفاً للغيب، ورسالة لإحياء أمة حتى لا تتعرض لخطر المجاعة والموت ولكنهم قالوا. أضغاث أحلام.

والنبي ﷺ يقول:

(الرؤيا على رِجْلِ طائرٍ ما لَم تُعَبَّر فإذا عُبِّرتْ وقعت) . والرؤيا تظل معلقة، محمولةً على رجْل طائر، محلق بها في الجو، لا تسقط من بين رجليه ما لم تعبر .. فإذا تم تعبيرها سقطت من رجل الطائر، وأصابت بما عبرت به. فلذا لا تقص إلا على عالم بالرؤيا حتى لا يعبرها خطأ فتقع على ما عبرت به.

ولقد أحسن نبي الله يعقوب عليه السلام عندما قص عليه يوسف رؤياه .. فقبل أن يعبرها عرف مدلولها. فقال لابنه. ﴿**قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدوٌ مبين**﴾[٥٦].

فأعداء الإنسان يحسدونه على نعمة الله عليه، فلذلك حذره من كيد الحاسدين وشرهم، وقد يكونون هم الإخوة الأشقاء أو أقرب الناس إليه.

والنبي ﷺ، وضع منهجاً للمعبرين وأدباً، فقد قال ﷺ لعائشة رضي الله عنها حين عبرت رؤيا لامرأة أبكاها تعبير عائشة وأخافها:-

[مَهْ يا عائشة إذا عبرتم للمسلم رؤيا، فعبروها على الخير، فإن الرؤيا تكون على ما يعبرها صاحبها][٥٧].

وكان يقول إذا قصت عليه رؤيا:-

(خيراً تلقاه وشراً توقاه، وخير لنا وشر على أعدائنا والحمد لله رب العالمين، اقصص رؤياك)[٥٨]

وكان أبو بكر رضي الله عنه إذا قصت عليه رؤيا يقول لمن قص عليه الرؤيا:-

(إن صدقت رؤياك كان كذا وكذا وكذا) من باب التفاؤل والتطمين.

وكتب عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري فقال (إذا رأى أحدكم رؤيا فقصها على أخيه فليقل: (خير لنا وشر على أعدائنا).

هذه اداب، وتفاؤل، وتطمين لمن قصَّ رؤيا ومن الخير إن رأى المعبر في الرؤيا مظاهر الشر ألاَّ يعبرها وليمنع صاحبها من قصها وتعبيرها وليعلمه التعوذ من شرها. فالنبي ﷺ سكت عن تعبير أبي بكر للرؤيا الدالة على الاستخلاف من بعد النبي ﷺ.

وآداب المعبـر

أن يكون على طهر، وأن يكون على علم بالقرآن والسنة وأشعار العرب واللغة، والأمثال.

فقد كان النبي ﷺ وأصحابه يؤوّلون الرؤيا بالأسماء أحياناً وبمظاهر الرؤيا، وما في جوها من حزن وفرح وضحك وبكاء، وضعف وهزال، وضعف وقوة، وخضرة ويُبْسٍ.

المطلب الثانـــي

من رؤى الجاهليـة

(أ) رؤيـا ربيعـة بن نصــر

كان ربيعة بن نصر ملك اليمن بين أضعاف ملوك التبابعة فرأى رؤيا هالته فظع بها، فلم يدع كاهناً ولا ساحراً ولا عائفاً[1] ولا منجماً من أهل مملكته إلا جمعه إليه فقال لهم إني قد رأيت رؤيا هالتني فظعت بها. فأخبروني بها وبتأويلها. قالوا له اقصصها علينا نخبرك بتأويلها، قال. إني إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها. فقال له رجل منهم. فإن كان الملك يريد هذا فليبعث إلى سطيح وشق. فإنه ليس أحد أعلم منهما فهما يخبرانه بما سأل عنه.

فبعث إليهما فقدم إليه سطيح قبل شق. فقال له إني قد رأيت رؤيا هالتني فظعت بها فأخبرني بها. فإنك إن أصبتها أصبت تأويلها. قال أفعل، رأيت حممة[2]، خرجت من ظلمة فوقعت بأرض تهمة فأكلت منها كل جمجمة.

فقال له الملك. ما أخطأت شيئاً منها يا سطيح. فما عندك في تأويلها ؟ فقال: احلف بما بين الحرتين من حنش، لتهبطن أرضكم الحبش، فليملكن ما بين (أبين) إلى (جرش)[61].

وقال له الملك: وأبيك يا سطيح. إن هذا لغائظ لنا موجع، فمتى هو كائن ؟ أو في زماني هذا أم بعده ؟

قال: لا بل بعده بحين، أكثر من ستين أو سبعين، يمضين من السنين، قال: أفيدوم ذلك من ملكهم أم ينقطع ؟

قال: لا بل ينقطع لبضع وسبعين من السنين. ثم يقتلون ويخرجون منها هاربين.

قال: ومن يلي ذلك من قتلهم وإخراجهم ؟

قال: يليه إرم بن ذي يزن، يخرج عليهم من عدن، فلا يترك أحداً منهم باليمن.

قال: أفيدوم ذلك من سلطانه أم ينقطع ؟

قال: بل ينقطع. قال: ومن يقطعه ؟

قال: نبي زكي، يأتيه الوحي من العليّ.

قال: وممن هذا النبي ؟

قال: رجل من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر يكون الملك في قومه إلى أخر الدهر.

قال: وهل للدهر من أخر ؟

قال: نعم، يوم يجمع فيه الأولون والآخرون. يسعد فيه المحسنون ويشقى فيه المسيئون. قال: أحق ما تخبرني ؟ قال: نعم، والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق، إن ما أنبأتك لحق.

ثم قدم عليه شق فقال له كقوله لسطيح. وكتمه ما قال سطيح لينظر ايتفقان أم يختلفان.

قال شق. نعم رأيت حممة خرجت من ظلمة، فوقعت بين أرض وكمة أكلت منها كل ذات نسمة.

فلما قال له ذلك عرف أنهما قد اتفقا، وأن قولهما واحد إلا أن سطيحاً قال. (وقعت

بأرض تهمة، فاكلت منها كل ذات جمجمة) وقال شق (وقعت بين أرض وكمة، فأكلت منها كل ذات نسمة). فقال له الملك ما أخطأت يا شق فما عندك في تأويلها ؟ قال أحلف بما بين الحرتين من إنسان، لينزلن أرضكم السودان فليغلبن كل طفلة البنان وليملكن ما بين (أبين) و(نجران). فقال له الملك وأبيك يا شق ان هذا لنا لغائظ موجع فمتى هو كائن؟ أفي زماني هذا أم بعده ؟

قال: لا بل بعده بزمان. ثم يستنقذكم منهم عظيم ذو شأن ويذيقهم أشد الهوان.

قال: ومن هذا العظيم الشأن ؟

قال غلام ليس (بدني) ولا (مدن)، يخرج عليهم من بيت ذي يزن، فلا يترك احدا منهم باليمن.

قال: أفيدوم سلطانه أم ينقطع ؟

قال بل ينقطع برسول مرسل، يأتي بالحق والعدل، بين أهل الدين والفضل، يكون الملك في قومه إلى يوم الفصل.

قال: وما يوم الفصل ؟

قال تجزى فيه الولاة، ويدعى فيه من السماء بدعوات، يسمع منها الأحياء والاموات، ويجمع فيه بين الناس للميقات، يكون فيه لمن اتقى الفوز بالخيرات.

قال: أحق ما تقوله ؟

قال إي ورب السماء والارض، وما بينهما من رفع وخفض، إن ما انبأتك به لحق، ما فيه مضض.

فوقع في نفس ربيعة ما قالا. فجهز بنيه واهل بيته إلى العراق بما يصلحهم، وكتب لهم إلى ملك من ملوك فارس، يقال له سابور بن خرزاذ، فأسكنهم الحيرة[64].

(ب) رؤيا حفر زمزم:

قال ابن هشام[65]:

ثم إن عبد المطلب بينما هو نائم في الحجر، إذا أُتي فأُمر بحفر زمزم قال عبد المطلب

إني لنائم في الحجر إذ أتاني آتٍ فقال: أحفر طيبة. قلت: وما طيبة؟ ثم ذهب عني فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه، فجاءني، فقال: احفر المضنونة. فقلت: وما المضنونة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه فجاءني فقال احفر زمزم. قلت: وما زمزم؟ قال: لا تنزف أبداً ولا تزم[67] تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم. رُوي أنه لما قام ليحفرها رأى ما رسم له من قرية النمل، ونقرة الغراب ولم ير الفرث والدم فبينا هو كذلك فرت بقرة من جازرها، فلم يدركها حتى دخلت المسجد الحرام، فنحرها في الموضع الذي رسم، فسال هناك الفرث والدم. فحفر عبد المطلب حيث رسم.

فلما بين له شأنها، ودل على موضعها، وعرف أنه قد صدق غدا بمعوله ومعه ابنه الحارث ليس له يومئذٍ ولد غيره فحفر فيها، فلما بدا لعبد المطلب الطي[68] كبَّر، فعرفت قريش أنه قد أدرك خاصته فقاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب إنّها بئر أبينا إسماعيل، وإن لنا فيها حقاً فأشركنا معك فيها. قال: ما أنا بفاعل. إن هذا الأمر قد خصصت له دونكم. فقالوا له: فأنصفنا فأنا غير تاركيك حتى نخاصمك فيها. قال: فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أحاكمكم إليه. قالوا: كاهنة بني سعد هزيم. قال: نعم. وكانت بأشراف الشام[69] فركب عبد المطلب ومعه نفر من بني عبد مناف وركب من كل قبيلة من قريش نفر. والأرض إذ ذاك مفاوز فخرجوا حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز بين الحجاز والشام فنى ماء عبد المطلب وأصحابه، فظمئوا حتى أيقنوا بالهلكة، فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فأبوا عليهم وقالوا: إنا بمفازة، ونحن نخشى على أنفسنا مثل ما أصابكم. فلما رأى عبد المطلب ما صنع القوم وما يتخوف على نفسه وأصحابه قال: ماذا ترون؟ قالوا: ما رأينا إلا تبع لرأيك، فمرنا بما شئت. قال: فإني أرى أن يحفر كل رجل منكم حفرته لنفسه بما بكم الآن من القوة - فكلما مات رجل دفعه أصحابه في حفرته ثم واروه حتى يكون آخركم رجلاً واحداً، فضيعة رجل واحد أيسر من الركب جميعاً. قالوا: نعم ما أمرت به. فقام كل واحد منهم فحفر حفرته، ثم قعدوا ينتظرون الموت عطشاً. ثم إن عبد المطلب قال لأصحابه: والله إن إلقاءنا بأيدينا هكذا للموت لا نضرب في الأرض ولا نبغي لأنفسنا، لعجز، فعسى الله أن يرزقنا ماء ببعض البلاد، ارتحلوا، فارتحلوا حتى إذا فُرغوا، ومن معهم من قبائل قريش ينظرون إليهم، ما هم فاعلون تقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها،

فلما انبعثت به انفجرت من تحت خفها عين ماء عذب. فكبر عبد المطلب وكبر أصحابه ثم نزلوا فشربوا وشرب أصحابه واستقوا حتى ملأوا اسقيتهم، ثم دعا القبائل من قريش فقال هلم إلى الماء فقد سقانا الله فاشربوا واسقوا فجاءوا وشربوا واستقوا ثم قالوا. قد والله قضى لك علينا يا عبد المطلب، والله لا نخاصمك في زمزم أبداً. إن الذي سقاك هذا الماء بهذه الفلاة لهو الذي سقاك زمزم، فارجع إلى سقايتك راشدا !

فرجع ورجعوا معه، ولم يصلوا إلى الكاهنة، وخلوا بينه وبينها.

(جـ) رؤيـا عاتكـة

قال ابن إسحق:

حدثني من لا أتهم عن عكرمة عن ابن عباس ويزيد بن رومان عن عروة بن الزبير قالا

قد رأت عاتكة بنت عبد المطلب قبل قدوم ضمضم مكة بثلاث ليال رؤيا أفزعتها، فبعثت لأخيها العباس بن عبد المطلب فقالت له: يا أخي والله لقد رأيت الليلة رؤيا أفظعتني وتخوفت أن يدخل على قومك شر ومصيبة فاكتم عني ما أحدثك به. فقال لها وماذا رأيت؟ قالت:

رأيت راكباً أقبل على بعير له، حتى وقف بالأبطح ثم صرخ بأعلى صوته ألا انفروا يالغدر لمصارعكم في ثلاث. فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه فبينما هم حوله، مَثَل بهِ بعيره على ظهر الكعبة ثم صرخ بمثلها ألا انفروا يالغدر في مصارعكم في ثلاث، ثم مثل به بعيره على رأس أبي قبيس فصرخ بمثلها. ثم أخذ صخرة فأرسلها فأقبلت تهوى حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضت فما بقي بيت من بيوت مكة ولا دار إلاّ دخلتها منها فلقة. قال العباس: والله إن هذه لرؤيا، وأنت فاكتميها ولا تذكريها لأحد.

ثم خرج العباس فلقيه الوليد بن عتبة بن ربيعة وكان له صديقاً، فذكرها له واستكتمها إياه فذكرها الوليد لأبيه عتبة، ففشا الحديث في مكة، حتى تحدثت به قريش في أنديتها.

قال العباس، فغدوت لأطوف بالبيت، وأبو جهل بن هشام في رهط من قريش قعود يتحدثون برؤيا عاتكة. فلما رآني أبو جهل قال. يا أبا الفضل إذا فرغت من طوافك فأقبل

إلينا. فلما فرغت أقبلت حتى جلست معهم. فقال لي أبو جهل: ؟ قلت. وما ذاك ؟ قال: تلك الرؤيا التي رأت عاتكة ؟ قال فقلت. وما رأت ؟ قال: يا بني عبد المطلب أما رضيتم أن يتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم ؟ زعمت عاتكة في رؤياها أنه قال: انفروا في ثلاث. فسنتربص بكم هذه الثلاث فإن يكن حقاً ما تقول فسيكون، وإن مضى ثلاث ولم يكن من ذاك شيء، نكتب عليكم كتاباً أنكم أكذب أهل بيت في العرب. فوالله ما كان (مني) إليه كبير إلا أني جحدت ذلك، وأنكرت أن تكون رأت شيئا. قال: ثم تفرقنا.

فلما أمسيت لم تبق امرأة من بني عبد المطلب إلا أتتني فقالت: أقررتم لهذا الفاسق الخبيث أن يقع في رجالكم ثم قد تناول النساء وأنت تسمع ثم لم يكن عندك غيرة لشيء مما سمعت ؟ قال. قلت· قد والله فعلت. ما كان مني إليه كبير وايم الله لأتعرضن إليه فإن عاد لأكفينكنه.

ثم غدوت في اليوم الثالث من رؤيا عاتكة وأنا حديد مغضب أرى أني قد فاتني فيه أمر أحب أن أدركه منه. قال. فدخلت المسجد فرأيته، فوالله إني لأمشي نحوه أتعرضه ليعود لبعض ما قال فأقع به وكان رجلاً خفيفاً حديد الوجه حديد اللسان حديد النظر قال: إذ خرج نحو الباب يشتد. قال· فقلت في نفسي. ماله لعنه الله ؟ أكل هذا فرق مني أن أشاتمه؟ قال: وإذا هو قد سمع ما لم أسمع. صوت ضمضم بن عمرو الغفاري وهو يصرخ ببطن الوادي واقف على بعيره قد جدع أنفه وحوَّل رحله وشق قميصه وهو يقول: يا معشر قريش اللطيمة اللطيمة (الإبل) أموالكم مع أبي سفيان قد عرض لها محمد وأصحابه لا أرى أن تدركوها. الغوث الغوث. قال: فشغلني عنه وشغله عني ما جاء من الأمر. فتجهز الناس سراعاً وقالوا أيظن محمد وأصحابه أن تكون كعير ابن الحضرمي، كلا والله ليعلمن غير ذلك. فكانوا بين رجلين: إما خارج وإما باعث مكانه رجلاً.

(و أوعبت) قريش فلم يتخلف من أشرافها أحد، إلا أن أبا لهب تخلف وبعث مكانه العاصي بن هشام بن المغيرة وكان قد لاط به(٧) بأربعة الاف درهم كانت عليه أفلس بها فاستأجره بها على أن يجزي عنه فبعثه فخرج عنه وتخلف أبو لهب(٧١).

هذه رؤيا حق كشفت تماماً ما سيقع على قريش من أذى أراد الله عز وجل أن يُعْلَمهم به ويُعَلِّمهم أن قدره فيهم نافذ وأنهم إلى زوال. ولا مفر مما قضى الله، وقد كان.

المطلب الثالث:

رؤى في الإسلام

رؤاه في هجرته وغزواته ﷺ

الهجرة وأحد:

عن أبي موسى أراه قال عن النبي ﷺ قال:

(رأيت في المنام أني أهاجر إلى أرض ذات نخل فذهب وهْلي إلى اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة يثرب ورأيت فيها بقراً والله خير، فإذا هم المؤمنون يوم أحد. وإذا الخير ما جاء الله به من الخير وثواب الصدق الذي أتانا الله به بعد يوم بدر)[٧٢].

هذه ثلاثة أحداث في رؤيا واحدة:

١) رأى دار هجرته، وذلك في مكة قبل الهجرة بزمن فإذا هي أرض ذات نخل وخير وبركة. فكانت المدينة وكان يتوقع أن تكون اليمامة أو هجر.

٢) رأى فيها بقرا وفي رواية بقراً تذبح فإذا هم الشهداء السبعون الذين استشهدوا يوم أُحد. والبقر من (البَقْر) وهو البجع والقدّ للشيء وهو ما وقع لهم.

٣) الانتصارات التي تحققت بعد بدر وهي بقية غزواته وفتوحاته والتمثيل بجثث الشهداء حمزة وغيره.

غزوة بدر

قال تعالى:

﴿إذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو أراكهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولاً وإلى الله ترجع الأمور﴾

رؤيتان إحداهما منامية وهي التي أرى الله رسوله الكفار - وهم اكثر من ألف - قلة قليلة ليستهين بامرهم فلا يخشاهم وذلك ليقع بين الطرفين قتال ينصر الله به عباده.

والأخرى يقظة حين التقى الجيشان أرى الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ والمؤمنين الكفار قلة ليستهينوا بهم ويندفعوا في قتالهم وأرى الله سبحانه الكفار المؤمنين قلة ليستهينوا بهم وينشطوا في حربهم ليقع ما أراد الله من هزيمة الكفار وفضيحتهم. كما قال: **﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر﴾**[٧٤]. فكان ذلك.

الحديبيـــة

قال تعالى:

﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً﴾[٧٥].

روى القرطبي:

قال قتادة كان رسول الله ﷺ رأى في المنام أنه يدخل مكة على هذه الصفة، فلما صالح قريشاً بالحديبية ارتاب المنافقون حتى قال رسول الله ﷺ إنه يدخل مكة فأنزل الله تعالى **﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن﴾**[٧٦].

بعد غزوة الخندق في دي القعدة سنة ٥هـ اشتاق رسول الله ﷺ للعمرة فساق الهدي وأخبر الناس فخرجوا معتمرين وقص النبي ﷺ على المسلمين رؤياهُ التي راها أنهم دخلوا المسجد الحرام وطافوا وسعوا وحلقوا وقصروا وهم امنون فاستبشروا .. فلما وقع الصلح ومنع المسلمون العمرة حتى العام القادم سألوا الرسول ﷺ فقد كنت أخبرتنا بالرؤيا وأننا نطوف ونسعى أمنين .. وخاصة مناقشة عمر بن الخطاب للنبي ﷺ وقال له النبي ﷺ قلت لك اتيه العام ؟ قال عمر لا قال له النبي ﷺ (فإنك اتيه ومطوف به) فكان ذلك في العام الذي بعده طافوا وسعوا وحلقوا وقصروا وكانوا امنين.

وفتحوا حين رجعوا بعد الصلح خيبر فكان نعمة للمؤمنين فكان هذا الفتح خيراً سبق العمرة التي أراها الله تعالى نبيه ﷺ.. تصديقاً له.

تعبيـر رسـول اللـه ﷺ

رؤى الغيـر

١) حديث جابر رضي الله عنه قال:

جاء أعرابي فقال يا رسول الله رأيت في المنام كأن رأسي قطع فأنا أتبعه. وفي لفظ فقد خرج فاشتددت في أثره. فقال ﷺ.

(لا تخبر بتلاعب الشيطان بك في المنام) وفي رواية (إذا تلاعب الشيطان بأحدكم في منامه فلا يخبر به الناس)[٧٧].

٢) عن قيس بن عباد عن عبدالله بن سلام قال:

رأيت كأني في روضة. ووسط الروضة عمود، وفي أعلى العمود عروة. فقيل لي. ارْقه (اصْعده). قلت: لا أستطيع. فأتاني وصيف - خادم - فرفع ثيابي فرقيت، فاستمسكت بالعروة فانتبهت وأنا مستمسك بها. فقصصتها على النبي ﷺ فقال. (تلك الروضة روضة الإسلام. وذلك العمود عمود الإسلام وتلك العروة الوثقى، لا تزال مستمسكاً بالإسلام حتى تموت). وقد كان[٧٨].

٣) روى البخاري عن زيد بن ثابت (أن أم العلاء امرأة من الأنصار بايعت رسول الله ﷺ أخبرته أنهم اقتسموا المهاجرين قرعة قالت فطار[٧٩] لنا عثمان بن مظعون وأنزلناه في أبياتنا. فوجع عثمان وجعه الذي توفى فيه - فلما توفى غسل وكفن في أثوابه، دخل رسول الله ﷺ، قالت فقلت. رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله، فقال رسول الله ﷺ (وما يدريك أن الله أكرمه؟) فقلت بأبي أنت يا رسول الله فمتى يكرمه الله؟ فقال رسول الله ﷺ أما هو والله لقد جاءه اليقين، والله إني لأرجو له لخير، والله ما أدري وأنا رسول الله - ماذا يفعل بي. فقالت والله لا أزكي بعده أحداً أبداً)

قلت: ورأيت لعثمان في النوم عيناً تجري، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال (ذلك عمله يجري له)[٨٠].

وفي رواية وأحزنني فنمت فرأيت لعثمان عيناً تجري فأخبرت رسول الله ﷺ فقال: (ذلك عمله)[81].

٤) الاستبرق ودخول الجنة في المنام:

عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال. رأيت في المنام كأني في يدي سرقة من حرير لا أهوى بها إلى مكان في الجنة إلا طارت بي إليه فقصصتها على حفصة[82].

فقصتها حفصة على النبي ﷺ فقال:-

(إن أخاك رجل صالح أو قال: إن عبد الله رجل صالح)[83].

٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:

كنت غلاماً شاباً عزباً في عهد رسول الله ﷺ وكنت أبيت في المسجد، وكان مَنْ رأى مناماً قصَّه على رسول الله ﷺ. فقلت: اللهم إن كان لي عندك خير فأرني مناماً يعبره لي رسول الله ﷺ، فرأيت ملكين أتياني فانطلقا بي فلقيهما ملك آخر فقال: لن تراع، إنك رجل صالح، فانطلقا بي إلى النار فإذا هي مطوية كطي البئر، وإذا فيها أناس قد عرفت بعضهم، فأخذا بي ذات اليمين، فلما أصبحت ذكرت ذلك لحفصة[84].

فزعمت حفصة أنها ذكرتها لرسول الله ﷺ فقال: (إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل). قال الزهري. (فكان عبد الله بعد ذلك يكثر الصلاة من الليل [85].

رؤيـــا الأذان

٦) قال ابن إسحق:

وكان رسول الله ﷺ حين قدم المدينة إنما يجتمع الناس إليه للصلاة لحين مواقيتها بغير دعوة. فهُم رسول الله ﷺ حين قدمها أن يجعل بوقاً كبوق اليهود الذين يدعون به لصلاتهم ثم كرهه ثم أمر بالناقوس فنحت ليضرب به للمسلمين للصلاة فبينما هم على ذلك إذ رأى عبدالله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه أخو بلحارث بن الخزرج النداء فأتى رسول الله ﷺ فقال له: يا رسول الله إنه طاف بي هذه الليلة طائف مرَّ بي رجل عليه ثوبان أخضران، يحمل ناقوساً في يده. فقلت له: يا عبدالله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟

قال قلت ندعو به إلى الصلاة. قال أفلا أدلك على خير من ذلك؟ قال قلت وما هو؟ قال تقول:

الله أكبر الله أكبر

الله أكبر الله أكبر

أشهد أن لا إله إلا الله

أشهد أن لا إله إلا الله

أشهد أن محمداً رسول الله

أشهد أن محمداً رسول الله

حيَّ على الصلاة

حيَّ على الصلاة

حيَّ على الفلاح

حيَّ على الفلاح

الله أكبر الله أكبر

لا إله إلا الله

فلما أخبر بها رسول الله ﷺ قال (إنها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألقها عليه فليؤذن بها فإنه أندى صوتاً منك) فلما أذن بها بلال سمعها عمر بن الخطاب وهو في بيته فخرج إلى رسول الله ﷺ يجُرُّ رداءه وهو يقول يا نبي الله والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي رأى. فقال رسول الله ﷺ (فالحمد لله على ذلك)(٨٦).

وهكذا كانت الرؤيا وحياً نجد أثرها في هذا الأذان كلما سمعناه.

٧) رؤيا عبد الله بن عمرو بن العاص:

عن عبد الله بن وهب عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: رأيت فيما يرى النائم كأن في إحدى إصبعي سمنا وفي الأخرى عسلا فأنا ألعقهما فلما أصبحت ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال. (تقرأ الكتابين التوراة والفرقان)(٨٧).

٨) رؤيا أبي زمل الجهني:

روى البيهقي في دلائل النبوة بسنده عن أبي زمل الجهني ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ إذا صلى الصبح يقول وهو ثانٍ رجله (سبحان الله وبحمده استغفر الله إن الله كان تواباً رحيماً) سبعين مرة ثم يقول: (سبعين بسبعمائة لا خير لمن كانت ذنوبه في يوم واحد أكثر من سبعمائة) ثم يقول ذلك مرتين ثم يستقبل الناس بوجهه. وكان رسول الله ﷺ تعجبه الرؤيا فيقول: (هل رأى أحد منكم شيئاً) قال أبو زمل. فقلت أنا يا رسول الله. فقال. (خير تلقاه وشر توقاه وخير لنا وشر على أعدائنا والحمد لله رب العالمين اُقصص رؤياك).

فقلت:

رأيت جميع الناس على طريق رحب سهل (لاحب)[88]، والناس على الجادة منطلقين فبيناهم كذلك إذ أشفى[89] ذلك الطريق على (مرج) لم ترعيني مثله يرف رفيفاً يقطر ماؤه فيه من أنواع الكلأ، قال وكانوا (بالرعلة)[90] الأولى حين أشفوا على المرج كبروا ثم أكبوا برواحلهم في الطريق فلم (يظلموه)[91] يميناً ولا شمالاً. قال فكأني أنظر إليهم منطلقين ثم جاءت الرعلة الثانية، وهم أكثر منهم أضعافاً فلما أشفوا على المرج كبروا ثم أكبوا برواحلهم في الطريق منهم (المرتع) ومنهم (الاخذ الضغث)[92] ومضوا على ذلك قال ثم قدم عظم الناس فلما أشفوا على المرج كبروا وقالوا هدا خيرالمنزل، كأني أنظر إليهم يميلون يميناً وشمالاً، فلما رأيت ذلك لزمت الطريق حتى أتى أقصى المرج، فإذا بك يا رسول الله على منبر فيه سبع درجات وأنت في أعلاها درجة وإذا عن يمينك رحل آدم (شثل)[93] (أقنى)[94] إذا تكلم يسمو فيقرع الرجال طولاً. وإذا عن يسارك رجل ربعة (باز) كثير (خيلان)[95] (الوحه) كأنما حمم شعره بالماء إذا هو تكلم أصغيتم إكراماً له. وإذا أمام ذلك رجل شيخ أشبه الناس بك خلقاً ووجهاً كلكم تؤمّونه تريدونه وإذا أمام ذلك ناقة عجفاء (شارف)[96] وإذا أنت يا رسول الله كأنك تبعتها، قال فامتقع لون رسول الله ﷺ ثم سرى عنه وقال رسول الله ﷺ :-

(أما ما رأيت من الطريق السهل الرحب اللاحب فذاك ما حملتكم عليه من الهدى وأنتم عليه. وأما المرج الذي رأيت فالدنيا وغدارة عيشها مضيت أنا وأصحابي لم نتعلق منها

بشيء ولم تتعلق منا ولم نردها ولم تردنا. ثم جاءت الرعلة الثانية من بعدنا وهم أكثر منا أضعافاً فمنهم المرتع ومنهم الاخذ الضغث ونجوا على ذلك ثم جاء عظم الناس فمالوا في المرج يميناً وشمالاً فإنا لله وإنا إليه راجعون.

وأما أنت فمضيت على طريقة صالحة فلن تزال عليها حتى تلقاني وأما المنبر الذي رأيت فيه سبع درجات وأنا في أعلاها درجة فالدنيا سبع آلاف سنة أنا في اخرها ألفاً وأمّا الرجل الذي رأيت عن يميني الادم الشثل فذلك موسى عليه السلام إذا تكلم يعلو الرجال بفضل كلام الله إياه، والذي رأيت عن يساري الباز الربعة الكثير خيلان الوجه كأنما حمم شعره بالماء فذلك عيسى بن مريم نكرمه لأكرام الله إياه وأما الشيخ الذي رأيت أشبه الناس بي خلقاً ووجهاً فذاك أبونا إبراهيم كلنا نؤمه ونقتدي به وأما الناقة التي رأيت ورأيتني أبعثها فهي الساعة علينا تقوم لا نبي بعدي ولا أمة بعد أمتي).

قال فما سأل رسول الله ﷺ عن رؤيا بعد ذلك إلا أن يجيء الرجل فيحدثه بها متبرعاً[٩٧].

بهذا يغلب الظن أن الرؤيا أكثرها وقوعاً يكون بالليل لسؤال رسول الله ﷺ الوارد في بداية هذه الرؤيا.

تعبيـره لرؤياه ﷺ

علم عمـر:

١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (بينا أنا نائم أُتيت بقدح لبن فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظافيري. ثم أعطيت فضلي يعني عمر) قالوا. فما أوّلته يا رسول الله؟ قال: (العلم)[٩٨].

التأويـل:

اللبن في التأويل يدل على الفطرة والسُّنة والقرآن والعلم. وذكروا قول جبريل للنبي ﷺ ليلة الإسراء فأنه عرض على النبي ﷺ إناء اللبن وإناء الخمر فاختار اللبن فقيل له اخترت الفطرة.

قالوا: لبن الإبل = مال حلال وعلم وحكمة.

لبن البقر = خصب السنة ومال حلال وفطرة.

لبن الشاة = مال وسرور وصحة جسم.

لبن الوحش = شك في الدين.

لبن السباع = غير محمود.

لبن اللبوة = مال وعداوة مع ذي أمر.

القدح = في القوم امرأة. أو مال من جهة امرأة.

وقدح الزجاج يدل على ظهور الأشياء الخفية.

وقدح الذهب والفضة ثناء حسن وذكر.

وفي رواية (يجتره).

(الدين) في التأويل، ستر للإنسان في الاخرة كما أن القميص ستر في الدنيا وقالوا ذلك من قول الله تعالى. ﴿**ولباس التقوى ذلك خير**﴾ وقوله لعثمان رضي الله عنه (إن الله سيلبسك قميصاً فلا تخلعه).

فالقميص يدل على الدين. وطوله يعبر عن بقاء آثار صاحبه بعد موته كما أنه يدل على دين لابسه من طول وقصر وجمال وقبح.

مشاهـد القيامـة

روى الإمام أحمد بن حنبل عن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ قال:

رأيت الليلة رجلين أتياني فأخذا بيدي فأخرجاني إلى الأرض المقدسة فإذا رجل جالس ورجل قائم على رأسه بيده كلوبٌ من حديد فيدخله في شدقه فيشقه حتى يخرجه من قفاه ثم يخرجه فيدخله في شدقه الأخر ويلتئم هذا الشدق فهو يفعل ذلك به قلت ما هذا قالا انطلق فانطلقت معهما فإذا رجل مستلق على قفاه ورجل قائم بيده فهر أو صخرة فيشدخ بها رأسه فيتدهده الحجر فإذا ذهب ليأخذه عاد رأسه كما كان فيصنع مثل ذلك فقلت ما هذا قالا انطلق فانطلقت معهما فإذا بيت مبنيٌّ على بناء مثل التنور أعلاه ضيق وأسفله واسع يوقد تحته نار فيه رجال ونساء عُراةٌ فإذا أوقدت ارتفعوا حتى يكادوا أن يخرجوا

فإذا أخمدت رجعوا فيها فقلتُ ما هذا قالا انطلق فانطلقت فإذا نهر من دم فيه رجلٌ وعلى شاطئ النهر رجل بين يديه حجارة فيقبل الرجل الذي في النهر فإذا دنا ليخرج رمي في فيه حجراً فرجع إلى مكانه فهو يفعل ذلك به فقلت ما هذا قالا انطلق فانطلقت فإذا روضة خضراء وإذا فيها شجرة عظيمة وإذا شيخ في أصلها حوله صبيان وإذا رجل قريب منه بين يديه نار فهو يحشها ويوقدها فصعدا بي في شجرة فأدخلاني داراً لم أر دارا قط أحسن منها فإذا فيها رجالٌ شيوخ وشباب وفيها نساء وصبيان فأخرجاني منها فصعدا بي في الشجرة فأدخلاني داراً هي أحسن وأفضل فيها شيوخ وشباب فقلت لهما إنكما قد طوفتماني الليلة فأخبراني عما رأيت قالا نعم أما الرجل الأول الذي رأيت فإنه رجل كذّابٌ يكذب الكذبة فتحمل عنه في الآفاق فهو يصنع به ما رأيت إلى يوم القيامة ثم يصنع الله تعالى به ما شاء وأما الرجل الذي رأيت مستلقياً على قفاه فرجلٌ آتاه الله القرآن فنام عنه بالليل ولم يعمل بما فيه بالنهار فهو يفعل به ما رأيت إلى يوم القيامة وأما الذي رأيت في التنور فهم الزناة وأما الذي رأيت في النهر فذاك آكل الربا وأما الشيخ الذي رأيت في أصل الشجرة فذاك إبراهيم عليه السلام وأما الصبيان الذين رأيت فأولاد الناس وأما الرجل الذي رأيت يوقد النار فذاك مالك خازن النار وتلك النار وأما الدار التي دخلت أولاً فدار عامة المؤمنين وأما الدار الأخرى فدار الشهداء وأنا جبريل وهذا ميكائيل ثم قالا لي ارفع رأسك فرفعت فإذا كهيئة السحاب فقالا لي وتلك دارك فقلت لهما دعاني أدخل داري فقالا إنه قد بقي لك عمر لم تستكمله فلو استكملته دخلت دارك[99].

تلك مزايا خص الله تعالى بها رسوله ﷺ أن يريه الآخرة وما فيها من نعيم وعذاب فهو رسول هذه الأمة أحق أن يرى رأي العين ما قرأه في كتاب الله.

رؤاه من غير تعبيـر منـه

خـزائن الأرض

أ- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ :-

(بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب، وبينا أنا نائم أُتيت بمفاتيح خزائن الأرض حتى وضعت في يدي).

قال أبو هريرة: ذهب رسول الله ﷺ وأنتم تنتقلونها[100].

التأويل:

المفاتيح عز وسلطان، ومال، فمن رأى أنه يفتح باباً بمفتاح فإنه يظفر بحاجته بمعونة مَنْ له بأس. ومن رأى في يده مفاتيح فإنه يصيب سلطاناً عظيماً.

الفتـوح

ب - عن عبد الله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك يقول كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان وكانت تحت عبادة بن الصامت - فدخل عليها يوماً فأطعمته وجعلت تفلي رأسه فنام ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك. قالت فقلت ما يضحكك يا رسول الله ﷺ قال:-

(ناس من أُمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأَسرَّة أو كالملوك على الأسرة - شك اسحق. قالت، قلت يا رسول ادع الله أن أكون منهم. فدعا لها رسول الله ﷺ. ثم وضع رأسه ثم استيقظ وهو يضحك فقلت ما يضحكك يا رسول الله؟ قال ناس من أُمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله. كما قال في الأولى. قالت قلت يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم. قال (أنت من الأولين).

فركبت البحر في زمان معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها فهلكت

وهذه بشرى لهذه الصحابية، وهي من دلائل نبوته ﷺ وصدقه وأن الرؤيا وحي.

الخلافـة من بعـده

ج - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال بينا نحن جلوس عند رسول الله ﷺ قال

(بينا أنا نائم رأيتني على قليب، وعليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له. ثم استحالت غرباً فأخذها عمر بن الخطاب فلم أر عبقرياً من الناس ينزع نزع عمر بن الخطاب حتى ضرب الناس بعطن)[12].

د- قصر عمر:

عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رضي الله عنه قال بينا نحن جلوس عند رسول الله ﷺ قال

(بينا أنا نائم رأيتني في الجنة فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر. قلت لمن هذا القصر؟ قالوا لعمر بن الخطاب فذكرت غيرته فوليت مدبراً) قال أبو هريرة. فبكى عمر بن الخطاب ثم قال: أعليك - بأبي أنت وأمي - أغار؟[103].

التأويل:

القصر في التأويل عمل صالح لأهل الدين وحبس وضيق لغيرهم.

ودخول القصر يفسر بالتزويج. والوضوء من الوضاءة والحسن والمرأة التي تتوضأ هي أم سليم ووجودها بجانب القصر معناه أنها من أهل الجنة وأنها تدرك خلافة عمر وقد كان ذلك).

هـ- رؤيا عيسى رضي الله عنه:

عن سالم بن عبدالله بن عمر عن عبدالله بن عمر قال. قال رسول الله ﷺ:

(بينما أنا نائم رأيتني أطوف بالكعبة، فإذا رجل ادم سبط الشعر بين رجلين ينطف رأسه ماء. فقلت من هذا؟ قالوا ابن مريم. فذهبت التفت فإذا رجل أحمر جسيم جعد الشعر أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية. قلت: من هذا؟ قالوا هذا الدجال. أقرب الناس به شبها ابن قطن رجل من بني المصطلق من خزاعة[104].

أجـل النبـــي ﷺ
وأبـي بكـر

ج- بقاء أبي بكر بعد النبي ﷺ:

حدثنا إبراهيم (قثنا) أحمد بن يونس قثنا أبو بكر بن عياش قال حدثني قيس السعيدي عن ابن شهاب قال رأى رسول الله ﷺ رؤيا فقصها على أبي بكر، قال يا أبا بكر إني رأيت في النوم رؤيا، كأني استدرت أنا وأنت درجة فسبقتك بمرقاتين ونصف. قال له أبو بكر: خيراً يا رسول الله، يبقيك الله حتى ترى ما يسرك. فأعادها عليه قال يا أبا بكر إني رأيت في النوم كأني ابتدرت أنا وأنت درجة فسبقتك بمرقاتين ونصف، قال

خيراً يا رسول الله يبقيك الله حتى يقر عينك وترى ما يسرك فأعادها الثالثة. فقال يا أبا بكر: إني رأيت في النوم كأني ابتدرت أنا وأنت درجة فسبقتك بمرقاتين ونصف. قال خيراً يا رسول الله يبقيك الله إلى رحمته ومغفرته وأبقى بعدك سنتين ونصفاً.

قال أبو بكر بن عياش. كان أبو بكر يعبر[١٠٥].

وكذلك كان كما جاء من الرؤيا فقد سبق رسول الله ﷺ أبا بكر إلى الأخرة ولحقه أبو بكر بعد سنتين ونصف.

رؤى بعض أصحابه

تعبير أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

أ- دين أبي بكر:

روى البخاري قال:

مر صهيب الرومي بأبي بكر الصديق فأعرض عنه فسأله فقال: مالك أعرضت عني؟ أبلغك شيء تكرهه مني؟ قال لا والله غير رؤيا رأيتها فكرهتها. قال. ما رأيت؟ قال. رأيت يدك مغلولة إلى باب أبي حشر - رجل من الأنصار - فقال أبو بكر. نعم ما رأيت (جمع لي ديني إلى يوم الحشر)[١٠٦].

ب- تعبير ظلة السمن والعسل:

روى ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال. (إني رأيت الليلة في المنام ظلة تنطف السمن والعسل فأرى الناس يتكففون منها فالمستكثر والمستقل. وإذا سبب واصل من الأرض إلى السماء فأراك أخذت به فعلوت ثم أخذ به رجل اخر فعلا به ثم أخذ به رجل آخر فانقطع ثم وصل.

فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله بأبي أنت، والله لتدعني فأعبرها. فقال ﷺ (اعبرها) فقال أبو بكر أما الظلة فالإسلام. وأما الذي ينطف السمن والعسل فالقرآن حلاوته تنطف فالمستكثر من القرآن والمستقل، وأمَّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه. تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به رجل آخر فيعلو به ثم يأخذ به رجل

اخر فيعلو به ثم يأخذ به رجل فينقطع به ثم يوصل فيعلو به فأخبرني يا رسول الله بأبي أنت - اصبت أم أخطات. فقال ﷺ (اصبت بعضا واخطات بعضا) فقال فوالله يا رسول الله لتحدثني بالذي أخطأت. فقال ﷺ (لا تقسم) هذه الرؤيا وإن سكت النبي ﷺ عن تعبير أبي بكر لها. وقال فيها (أصبت بعضا واخطأت بعضا) فإنها اشارة إلى الاستخلاف من بعده. وأنه ﷺ كان يعلمه واشار به في رؤيا الدلو الذي كان يسل به من البئر وخلفه أبو بكر وعمر. وأشار إلى الفتنة التي ستقع. أشار إلى حفيده الحسن الذي سيصلح الله به بين فئتين[71].

رؤيا الخلافة بعد رسول الله ﷺ :

وهذه رؤيا اخرى يقصها سمرة بن جندب عن رجل جاء إلى النبي ﷺ فقال (رايت كأن دلوا دُلّيَ من السماء فجاء أبو بكر فأخذ بعراقيها[1] فشرب شربا ضعيفا. ثم جاء عمر فأخذ بعراقيها فشرب حتى تضلع. ثم جاء عثمان فأخذ بعراقيها فشرب حتى تضلع ثم جاء علي فأخذ بعراقيها فانتشطت وانتضح عليه شيء منها).

فالصورة بالرؤيا هذه أكثر وضوحا وتواترت حتى عُلم الأمر من بعده كيف يكون حديث الله إلى الناس.

تعبير عمر بن الخطُّاب
رؤيا الفتنـة

روى ابن أبي شيبة في المصنف.

أن عمر بن الخطاب وجّه قاضيا الى الشام، ثم رجع من الطريق فقال له عمر : ما ردك ؟ قال رايت في المنام كأن الشمس والقمر يقتتلان وكأن الكواكب بعضها مع الشمس وبعضها مع القمر. فقال له عمر: مع أيهما

كنت ؟ فقال الرجل كنت مع القمر على الشمس فقال له عمر انطلق لا تعمل لي عملا أبداً وتنبأ له بفتنة يموت فيها.

ثم قرأ قول الله عز وجل:

﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾[١]. فلما كان يوم صفين قتل الرجل مع أهل الشام وبلغني أن الرجل هو جابر بن سعيد الطائي[١١].

ولذا أول ما يعبر به المعبر القرآن، وهذا ما خطر لعمر رضي الله عنه عندما قصَّ عليه الرؤيا فأولها أحسن تأويل ووقعت كما عبرها.

رؤيا مقتله

روى الإمام أحمد رضي الله عنه بسنده أن عمر بن الخطاب قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر رسول الله ﷺ وأبا بكر رضي الله عنه ثم قال:

إني رأيت رؤيا، كأن ديكاً نقرني نقرتين ولا أرى ذلك إلا لحضور أجلي. وإن ناساً يأمرونني أن أستخلف. وإن الله عز وجل لم يكن ليضيع خلافته ودينه، ولا الذي بعث به نبيه ﷺ، فإن عجل أمر، فالخلافة شورى في هؤلاء الرهط الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو راضٍ عنهم. فأيهم بايعتم فاسمعوا له وأطيعوا. وقد عرفت أن رجالاً سيطعنون في هذا الأمر، وإني قاتلتهم بيدي هذه على الإسلام، فإن فعلوا، فأولئك أعداء الله الكفرة الضلال. وإني والله لا أدع بعدي شيئاً هو أهم إليَّ من أمر الكلالة وقد سألت النبي ﷺ عنها، فما أغلظ عليُّ في شيء قط ما أغلظ عليَّ فيها حتى طعن بأصبعه في صدري فأوجعني وقال (يا عمر تكفيك الآية التي نزلت في الصيف في آخر سورة النساء . وإني إن أعش أقص فيها قضية لا يختلف فيها أحد يقرأ القرآن أو لا يقرأ القرآن. ثم قال -

اللهم إني أشهدك على أمراء الأمصار، فإني بعثتهم يعلمون الناس دينهم وسنة نبيِّهم ويقسمون فيهم فيئهم، ويعدلون عليهم، وما أشكل عليهم يرفعونه إليَّ

قيل خطب يوم الجمعة وأصيب يوم الأربعاء لأربع بقين من ذي الحجة سنة ٢٣هـ[١].

أكرم الله عمر رضي الله عنه فأراه أجله.

رؤيا الله تبارك وتعالى

اتفق المعبرون للرؤيا بأن رؤيا الله عز وجل في المنام جائزة وقد راه كثير من الخلق.

ولكنها رؤيا - كما قالوا - تصرف دائماً لوجوه متعددة، إما للرئيس، وإما للأب وإما لصاحب سطوة وشأن على الرائي.

قال ابن حجر العسقلاني[١١٢]:

((جوز أهل التعبير رؤية الباري عز وجل في المنام مطلقاً. ولم يجروا فيها الخلاف من رؤيا النبي ﷺ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأمور قابلة للتأويل في جميع وجوهها فتارة يعبر بالسلطان وتارة يعبر بالوالد وتارة بالسيد وتارة بالرئيس في أي فن كان. ولما كان الوقوف على حقيقة ذاته ممتنعاً، وجميع من يعبر به يجوز عليهم الصدق والكذب كانت رؤياه تحتاج إلى تعبير دائماً بخلاف رؤيا النبي ﷺ فإذا رؤي على صفته المتفق عليها، وهو لا يجوز عليه الكذب كانت في هذه الحالة حقاً محضاً لا يحتاج إلى تعبير.

قال الغزالي (حجة الإسلام) :

(ومثال ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقاً في كونه واسطة في التعريف. فقول الرائي رأيت الله تعالى في المنام لا يعني أني رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره)[١١٣].

وأول الرائين لله في النوم رسول الله ﷺ فقد روى ابن عبَّاس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال (أتاني ربي عز وجل الليلة في أحسن صورة - أحسبه يعني في النوم - فقال يا محمد، هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قلت لا. قال النبي ﷺ (فوضع يده بين كتفيَّ، حتى وجدت بردها بين ثدييَّ - أو قال نحري فعلمت ما في السموات وما في الأرض. ثم قال يا محمد هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قال قلت نعم. يختصمون في الكفارات والدرجات. قال وما الكفارات والدرجات ؟ قال المكث في المساجد بعد الصلوات والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإبلاغ الوضوء في المكاره، ومن فعل ذلك عاش بخير ومات بخير وكان من خطيئته كيوم ولدته أمه وقل يا محمد إذا صليت اللهم إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات، وحب المساكين، وإذا أردت بعبادك فتنة أن تقبضني إليك غير مفتون قال والدرجات. بذل الطعام وإفشاء السلام والصلاة بالليل والناس نيام)[١١٤].

رؤياه لربه عز وجل:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:-

(رأيت ربي عز وجل)[١١٥].

التوازن بين الأباء والأبناء:

كتب الدكتور عبدالعزيز القوصي العالم المصري أستاذ علم النفس التربوي عن أحد الطلاب الذين رأوا الله عز وجل وكان الطالب يعاني من حالة نفسية فأول رؤياه بالله إلى والده الذي كان قاسياً عليه. فقال:

(فقد يكون هناك ابن يتميز بمعاملة خاصة وابن اخر يعامل بمستوى أقل ونجد أن الأب لا يمكن أن يعترف بأنه لا يعدل في حبه بل يخدع نفسه ويخدع غيره في نسبة العدل إلى نفسه نجد الابن الثاني يشعر بالألم وقد يتحول ألمه إلى ثورة، ولكن الثورة قل أن تأخذ طريقها الطبيعي الواقعي للإفصاح عن نفسها فتتحول إلى أحلام وإلى أمور أخرى. فمعاكسة التلميذ لمعلمه في المدرسة قد تكون تحويلاً لرغبته في معاكسة أبيه والانتقام منه. وهي رغبة لا يكون له في العادة قبل بالتعبير عنها فيخفيها فتظهر حيث يمكن أن تظهر. ويطول بنا الكلام لو حاولنا شرح العوامل النفسية الكاتمة وأساليب أدائها لوظائفها.

ومن أمثلة ما تقدم حالة تلميذ كان والده قد ميَّز أخاه عليه في أكثر من مناسبة، فانحرف الولد، وكان طبيعياً أن ينحرف فلقى من والده عقاباً شديداً، وكان الوالد كثير الجفاء والجهم والمقاطعة لابنه هذا. وكان الولد في قرارة نفسه كارهاً لأبيه هذا. ولكنه كان بحسب عرف المجتمع وتقاليده محباً له مقدراً أباه، بل معجب به أشد الإعجاب. فدليل إعجابه به أنه كان يجمع ما ينشر عنه في الصحف من صور وأحاديث ومقالات ويعنى بها عناية خاصة – وللوالد ظروف عديدة لا يمكن ذكرها ولا مجال للدخول فيها هنا. ولكنه رأى في الحلم – ذات ليلة – أن يوم القيامة قد حل موعده، ورأى الله سبحانه وتعالى جالساً على كرسي كبير عال. ورأى الصالحين والطيبين وأمثالهم يمرون أمام الله ورأى الله يعطيهم سائلاً لذيذاً أبيض اللون كاللبن يشربون منه ثم يسيرون في طريقهم ورأى

غير الصالحين والمذنبين يمرون ورأى الله يرميهم بماء كالمهل يشوي الوجوه ويكتفي بهذا ثم – ثم يصفح عنهم جميعاً.

وبعد أن قص الشاب حلمه هذا صمت قليلاً ثم تنهد تنهدا عميقا، وقال من تلقاء نفسه بشيء من التأثر لا أدري لماذا لا يكون الوالد هكذا ؟ لماذا لا يكون غفورا لذنوبنا لماذا يستمر الوالد في تجهمه وجفائه استمراراً لا يقطعه شيء ما[١١٦] ؟

ترى من هذا أن (الله) في هذا الحلم رمز للوالد أو رب البيت (الله الرب) وأن الولد يحقق لنفسه في الحلم ما كان يريد أن يحققه لنفسه في الواقع بشأن والده، رفع والده إلى مصاف الالهة ووصفه بالصفات التي يتمنى أن تكون فيه وأهمها المغفرة والصالحون هنا رمز للأعمال الصالحة أو الحسنات وأما غير الصالحين فإنهم رمز للأعمال غير الصالحة أو السيئات).

هذا تعليق الدكتور القوصي عليه رحمة الله وتأويله لما رأى الولد، وعبّر عن رؤيا الولد لله تعالى بأنها رؤيا لوالده الجبار القاسي عليه تطابق فيها راي الدكتور القوصي مع رأي علماء الحديث كابن حجر وغيرهم الذين قالوا بإمكان رؤيا الله تعالى ولكنهم حملوها على أنها تعبر عن الرئيس والوالد وغيرهم وتطابق الرأيين يعطي تفسيرا تطمئن له النفس ولكن لا نجزم ان رؤيا الله تعالى تحمل بهذا المعنى بشكل قطعي والله أعلم

الخاتمــة

وبعد

فهذه رؤى تنوَّعت أشخاصاً ومواقع وأزماناً وَوَجَدَتْ في كل العهود اهتماماً وعناية، وفي بعضها إنذارات وفي بعضها بشريات وَوَجَدَتْ لها مُعَبِّرين صدقوا فيما فسَّروا وعبَّروا. ولن تقف الرؤى وستظل تترى زماناً ومكاناً. ولهذا أردت أن أنبِّه الرائين والمعبرين إلى أنها خبر صادق وكشف للغيب أكرم الله بها عباده. فمن رأى رؤيا فليولها اهتمامه وعنايته عسى أن تكون بشرى يحمد الله عليها أو تكون إنذاراً فليكتمها، وليصلح من شأنه استغفاراً وإنابة إلى الله تعالى وضراعة أن يكفيه شرها. فإنها لن تضره.

وليفرق الراؤون بين الرؤيا والحلم فالرؤيا من الله تعالى والحلم من الشيطان وأضغاث الأحلام لا تعبر. وعلى المعبرين أن يعبروا رؤيا المؤمن على الخير، وأن رأوا في الرؤيا ما يؤذي الرائي فليسكتوا عن تعبيرها وأن يعرفوا الرائي عن تعبيرها بما يبشره من أنواع الخير. وأن يذكِّروه أن ليس كل رؤيا تعبَّر.

وأخيراً نذكر أن الصلة بين السماء والأرض - وإن انقطعت النبوة - ما زالت قائمة تحقيقاً لقول الله تعالى:

﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[1]

والرؤيا قد يراها الرائي لنفسه ولغيره، وللأمة كلها، وما ارتفعت المجاعة عن مصر كلها إلا برؤيا الملك وحسن تعبير يوسف عليه السلام وحسن إدارته لتلك الفترة. وكذلك تكون الرؤيا حديثاً للناس وتوجيهاً للأمة وحفظاً لها من الضياع.

قائمة الهوامـش

(١) فاطر الاية (٢٤).

(٢) سورة المجادلة الايات١/٤).

(٣) النساء الاية (١١/١٢)

(٤) البخاري ج٦ صفحة ٢٥٦٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) الموطأ باب الرؤيا ٤٦ حديث رقم ٢٠١٢ صفحة ١٣٥.

(٧) البخاري كتاب التعبير باب الحلم من الشيطان ج٦ صفحة ٢٥٧١.

(٨) يوسف الأية (١٠١).

(٩) عقيل بن خالد بن عقيل الحافظ الحجة من موالي عثمان رضي الله عنه روى عنه كثيرون وأحاديثه منتشرة قال عنه الامام احمد بن حنبل. عقيل أقل خطأ من يونس توفي فجأة بمصر سنة ٢٤٤هـ، تذكرة الحفاظ ج١، ص١٦٣.

(١٠) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٧١ باب أول ما بدئ به.

(١١) نصر بن يعقوب الدينوري أبو سعد. توفى سنة ٤١٠هـ/ ١٠٢٠م عالم بالأدب كان يتولى عمل الفرض والإعطاء بنيسابور، كان يعين السلطان، محمود بن سبكتكين في المكاتبات. له كتاب (التعبير القادري) في الأحلام، له عدة مصنفات. الأعلام للزركلي ج٨ صفحة ٢٩.

(١٢) المصدر نفسه والصفحة

(١٣) البخاري كتاب التعبير باب المبشرات ج٦ صفحة ٢٥٦٤.

(١٤) مسند البزار ج٤/١٢٧ حديث رقم ١٢٩٨.

(١٥) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ولد بعسقلان ٧٧٣هـ وتوفى بها سنة ٨٥٢ له مصنفات كثيرة أهمها فتح الباري بشرح صحيح البخاري.

(١٦) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠

(١٧) الخطابي هو حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستي أبو سليمان فقيه محدث له معالم السنن في شرح سنن أبي داود توفي سنة ٣٨٨هـ الأعلام للزركلي ج ١ صفحة ٢٧٣.

(١٨) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠.

(١٩) مالك بن أنس. إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة صنف كتاب الموطأ للمنصور توفي بالمدينة.

(٢٠) ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي. من حفاظ الحديث مؤرخ توفي بشاطبة له مصنفات كثيرة وُلد بقرطبة ٣٦٨/٤٦٣هـ

(٢١) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠.

(٢٢) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠

(٢٣) علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال أبو الحسن عالم بالحديث من أهل قرطبة له شرح البخاري توفى سنة ٤٤٩هـ انظر شذرات الذهب ٣/٢٨٣ والأعلام للزركلي المجلد ٤ صفحة ٢٨٥.

(٢٤) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠

(٢٥) المازري محمد بن علي بن عمر التميمي المازري محدث من فقهاء المالكية له كتاب المُعْلم بفوائد مسلم وإيضاح المحصول من الأصول/ الأعلام للزركلي ج٦ صفحة ٢٧٧ وفيات الأعيان ١/٤٨٦.

(٢٦) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠.

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر فرح الأنصاري الأندلسي من علماء المالكية، له مصنفات كثيرة أشهرها (الجامع لأحكام القرآن.

(٢٨) فتح الباري، ج١٢ صفحة ٣٧٩.

(٢٩) آل عمران الآية (١٣٣).

(٣٠) صحيح البخاري ج ١٦ كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ١٦٦ باب الرؤيا من الله حديث رقم ٦٩٨٥.

(٣١) النمل الآية (٤٠).

(٣٢) يوسف الآية (٥)

(٣٣) المائدة الآيات (٢٧/٣٠).

(٣٤) الفلق (٤/٥).

(٣٥) التوبة الآية (١١٧/١١٨).

(٣٦) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ١٦٦ باب الرؤيا من الله حديث رقم ٦٩٨٥.

(٣٧) البخاري كتاب التعبير باب الحلم من الشيطان ج٦ صفحة ٢٥٧١.

(٣٨) البخاري كتاب التعبير باب الإستبرق ودخول الجنة في المنام ج٦ صفحة ٢٥٧٤.

(٣٩) مسلم كتاب الرؤيا صفحة ٤٧٧٢.

(٤٠) الموطأ ج٢ صفحة ١٣٥ باب الرؤيا ٤٦ حديث رقم ٢٠١٣.

(٤١) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ١٩٧ باب الرؤيا من الليل حديث رقم ٦٩٩٨.

(٤٢) نفس المصدر صفحة ٤٠٨ رؤيا النهار حديث رقم ٧٠٠١.

(٤٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل ج ٣/٢٩ حديث رقم ١١٢٥٨.

(٤٤) المناوي. فيض القدير للمناوي بشرح الجامع الصغير للسيوطي صفحة (٥٣٠).

(٤٥) الأنعام الآية (٩٣).

(٤٦) هود الآية (١٨).

(٤٧) البخاري كتاب الأدب باب ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكونوا مَعَ الصّادِقينَ﴾ حديث رقم ٦٠٩٤

(٤٨)صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٥٥ باب الرؤيا من الله حديث رقم ٧٠٤٢.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن خالد بن كثير أبو جعفر الطبري ولد سنة ٢٢٤ في آمل بطبرستان وتوفي سنة ٣١٠ ببغداد له كتب في التفسير والتاريخ والقراءات أول من فسر القرآن كاملاً.

(٥١) هود الآية (١٨).

(٥٢) فتح الباري ج١٢ صفحة ٣٨٠.

(٥٣) فتح الباري ج١٢، ص٣٠٨.

(٥٤) سورة يوسف الاية(٤٤).

(٥٥) الحاكم في المستدرك كتاب تعبير الرؤيا ج٤ صفحة ٤٣٢.

(٥٦) يوسف الآية (٥).

(٥٧) أخرجه الدارمي بسند حسن كما قال الحافظ بن حجر فتح الباري ج١٢/ ٤٣٢.

(٥٨) المصدر نفسه الطبراني في المعجم الكبير ج٨ صفحة ٣٠٢.

(٥٩) العائف الذي يزجر الطير يتكهن بأسمائها ومرورها وأصواتها.

(٦٠) الحممة القطعة من النار. تهمة منخفضة.

(٦١) بلدان في اليمن

(٦٢) بدنيٌ مقصر في الأمور (مُدنٌ) يتبع خسيسها.

(٦٣) المص ما فيه شك أو باطل

(٦٤) تهذيب السيرة لعبد السلام هارون صفحة ٢٢/١٩.

(٦٥) عبد السلام هارون تهذيب السيرة ص٣٥/ دار المعارف/ مصر.

(٦٦) الحجر حجر الكعبة، وهو ما تركت قريش في بنائها من أساس إبراهيم عليه السلام

(٦٧) لا تزم لا تكون قليلة الماء.

(٦٨) الطي، الحجارة تطوى بها البئر.

(٦٩) أشراف الشام، ما ارتفع من أرضها.

(٧٠) لاط به (احتبس وامسك).

(٧١) تهذيب السيرة لعبد السلام هارون صفحة (١٥٣).

(٧٢) فتح الباري ج١٢ صفحة ٤٣٩ حديث رقم ٧٠٣٥.

(٧٣) الأنفال الآية (٤٣/٤٤).

(٧٤) القمر الآية (٤٥)

(٧٥) الفتح الآية (٢٧).

(٧٦) القرطبي ج ٢٨٩/١٦.

(٧٧) مسلم كتاب الرؤيا باب تأويل الرؤيا ج٤ صفحة ١٧٧٧.

(٧٨) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢١٦ باب التعليق بالعروة حديث رقم ٧٠١٤.

(٧٩) طار لنا وقع في نصيبنا في القرعة.

(٨٠) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٠٢ باب رؤيا النساء حديث رقم ٧٠٠٣.

(٨١) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢١٩ باب الإستبرق حديث رقم ٧٠١٥

(٨٢) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢١٩ باب الإستبرق حديث رقم ٧٠١٦.

(٨٣) المصدر نفسه حديث رقم ٧٠١٦.

(٨٤) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٤٣ باب الأخذ على اليمين حديث رقم ٧٠٣٠.

(٨٥) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٤٣ باب الأخذ على اليمين حديث رقم ٧٠٣١.

(٨٦) تهذيب السيرة لعبد السلام هارون صفحة (١٤٤، ١٤٥)

(٨٧) مسند الإمام أحمد، ج١١/٥٠٦ حديث رقم ٦٩٠٨.

(٨٨) لاحب الطريق الواسع المنقاد الذي لا ينقطع لسان العرب ج ١ صفحة ٧٣٧

(٨٩) أشفي: من الشفي وهو حرف الشيء وحده وفي الحديث اشفوا على الجرح أي أشرفوا عليه (ج١٤/٤٣٦).

(٩٠) الرعلة يقال للقطعة من الفرسان رعلة (لسان العرب ج١١/٢٨٧).

(٩١) فلم يظلموه أي ساروا في وسط الطريق.

(٩٢) (الأخذ الضغث) ملء اليد من الحشيش المختلط (لسان العرب ج٢/١٦٤).

(٩٣) شثل: الشثل غليظ الأصابع خشنها (لسان العرب ج١١/٣٥٢).

(٩٤) أقنى القنا في الأنف طوله ودقة أرنبته في حدب مي وسط يقال رجل أقنى وامرأة قنواء (لسان العرب ج١٥/٢٠٣)

(٩٥) (خيلان الوجه) الشامة في الجسد (ج١١/٢٢٩).

(٩٦) شارف: ناقة شارف عظيمة الأذنين (لسان العرب ج ١٧١/٩).

(٩٧) ابن كثير ج ٦/٧٢ طبعة دار ومكتبة الهلال ١٩٨٦ الأولى. البيهقي دلائل النبوة ج ٣٨/٣٧/٧.

(٩٨) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٠٣ باب اللبن حديث رقم ٧٠٠٦.

(٩٩) مسند الإمام أحمد بن حنبل ج١ حديث رقم ١٦١.

(١٠٠) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢١٥ باب المفاتيح في اليد حديث رقم ٧٠١٣.

(١٠١) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٠٠ باب رؤيا النهار حديث رقم ٧٠٠١.

(١٠٢) صحيح البخاري كتاب التعبير ج ١٦ صفحة ٢٣١ باب ٢٩ نزع الذنوب حديث رقم ٧٠١٩.

(١٠٣) المصدر نفسه حديث رقم ٧٠٢٣.

(١٠٤) المصدر نفسه حديث رقم ٧٠٣٦.

(١٠٥) فضائل الصحابة لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١٦٤-٢١٤) تحقيق وصي الله بن محمد عباس جامعة أم القرى بمكة المكرمة من تراثنا الإسلامي لكتاب ٢٨ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م دار العلم للطباعة والنشر، حدة حديث رقم ٦٦٣ ص٤٢٣.

(١٠٦) فتح الباري، ج١٢، ص ٤٢٩.

(١٠٧) صحيح البخاري ج ١٢ كتاب التعبير باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب المعبر حديث رقم ٧٠٤٦.

(١٠٨) عراقيها: خشبتان توضعان مخلفتين ليظل فم الدلو مفتوحاً ليمتلئ.

(١٠٩) الإسراء الآية (١٢).

(١١٠) مصنف ابن أبي شيبة ج ٢٠٦/٦ حديث رقم ٣٠٧٠٥.

(١١١) مصنف ابن أبي شيبة ج٦/١٨٠ حديث رقم ٣٠٥٠١.

(١١٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ولد بمصر سنة ٧٧٣هـ وتوفي بها سنة ٨٥٢هـ له مصنفات عديدة أهمها هذا المصنف فتح في شرح البخاري

(١١٣) فتح الباري، ج١٢، ص٤٠٤

(١١٤) مسند الإمام أحمد ج١، ص٣٦٨، ٣٧٥.

(١١٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل حديث رقم ٢٥٨٠/ ٢٦٣٤.

(١١٦) مجلة العربي العدد ١٤٤ رمضان سنة ١٣٩٠هـ نوفمبر سنة ١٩٧٠م صفحة ٨٢ تعليم د. عبد العزيز القوصي

(١١٧) يونس الآية (٦٤).

قائمة المصادر والمراجع

أ- قائمة كتب التفسير:

١- إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم طبعة مؤسسة الريان، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، بيروت

٢- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: طبعة دار إحياء التراث، بيروت سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م بدون تحديد طبعه.

ب- كتب الحديث وشروحه:

١- أحمد شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ للطبعة

٢- أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٣- أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني طبعة دار الريان للتراث، القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل للإمام أحمد بن حنبل تحقيق شعيب الأرنؤوط، طبعة دار الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٥- جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ وتحديد طبعه

٦- عبدالرؤوف المناوي، فيض القدير بشرح الجامع الصغير للسيوطي شرح المناوي، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٨٣م المكتبة التجارية

٧- محمد بن عيسى، صحيح الإمام الترمذي.

٨- محمد الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك طبعة دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م بدون تحديد طبعه

٩- محمد ناصر الدين الألباني، شرح صحيح ابن ماجة طبعة مكتبة التربية العربي لدول الخليج الطبعة الأولى، بيروت سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

١٠- موسى شاهين لاشين، فتح المنعم بشرح صحيح مسلم. طبعة دار الشروق، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

ج- المعاجم والتراجم:

١- أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٩٥٤م

٢- أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣- أحمد بن عثمان الذهبي (نزهة الفضلاء في تهذيب سير أعلام النبلاء)، طبع دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م

٤- أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الكتاني العسقلاني، الأصابة في تمييز الصحابة طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة سنة ١٤١٩هـ - ١٨٥٣م.

٥- خير الدين الزركلي، الأعلام طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة سنة ١٩٩٢م.

٦- جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب طبعة دار الفكر، بيروت بدون تحديد الطبعة وتاريخها.

ي- السيرة:

١- ابن قيم الجوزية، توالي التأسيس في مناقب محمد بن إدريس دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

٢- ابن قيم الجوزية، مناقب الإمام أحمد بن حنبل طبعة دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٢م

٣- ابن هشام، السيرة. طبعة مكتبة المنار بالزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٨م.

٤- صفي الدين المباركفوري، الرحيق المختوم طبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمه، الطبعة السادسة سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٥- عبد السلام هارون، تهذيب السيرة، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت سنة ١٩٨١م، الطبعة الثانية.

٦- عبد الله بن أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة تحقيق وصي الدين بن محمد عباس، جامعة أم القرى، مكة، طبعة دار العلم للطباعة والنشر.

٧- عبد الله بن أحمد بن حنبل، مناقب الصحابة دار العلم للطباعة والنشر جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨- ناجي وعلي الطنطاوي، أخبار عمر وابن عمر طبعة دار المنار، جدة، الطبعة الحادية عشرة سنة ١٩٩٩م

كتب أخرى:

١- ابن القيم، الروح. طبعة دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦م.

٢- عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام ترتيب وإعداد/ سمر محمد طاهر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٣- علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين تحقيق مصطفى السقاء، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تحديد تاريخ الطبعة.

٤- محمد بن سيرين، تفسير الأحلام تحقيق يوسف علي بديوي، طبعة دار ابن كثير للنشر، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

٥- محمد بن موسى بن عيسى بن الدميري، حياة الحيوان الكبرى.

دوريـات:

١- مجلة العربي: العدد ١٤٤ رمضان ١٣٩٠هـ - ١ نوفمبر سنة ١٩٧٠م الكويت.

فهرست الموضوعــات

Abstract

Al-Ruyaa-Its Rulings and Its Principles

By Dr. Ahmed M. N. Ibrahim

This research is about Al-Ruyaa (dreams) which scientifically defines it according to the Prophet Muhammad's saying. It also looks at the Prophetic Ruyaa as well as those dreams described by others (such as the Companions), in different times in history, which were explained by the Prophet Mohammad, or other individuals, and which actually came true. The research reminds those who explain Al-Ruyaa to the position of dreams in relation to Allah, and the Prophet.

أساليب ومناهج المسلمين في كتابة التاريخ

د. موسى رشيد حتاملة*

* باحث في المناهج وطرق التدريس

ملخص البحث:

نتيجة لتقدم البشرية عبر الاجيال تطورت العلوم الوضعية والنقلية، وتقدمت الأمم اجتماعياً وسياسياً وثقافياً . ومن هنا برزت أهمية التوثيق التاريخي للإنجازات، سواء كانت على مستوى الأفراد أو الجماعات. وقد تعددت طرق تدوين هذه الأخبار وتقنياتها بما يتماشى وتطور الحضارة الإنسانية، ودراسة تاريخ الأمم القديمة ومعرفة الدوافع التي تحركها، والأخطاء التي وقعت فيها، وما قدمت للأجيال الحاضرة، وينير الطريق أمامنا حتى لا نقع في أخطاء وقع فيها السابقون، ونحمي الأجيال من الأخطار والإبقاء على المنجزات الحضارية والإضافة إليها.

وتستهدف هذه الدراسة تتبع الأساليب والطرق التي كتب بها المسلمون تاريخهم. والكشف عن الدور الذي قام به مؤرخوا المسلمين في خدمة التاريخ. بالإضافة إلى تقديم تصور عام لمجرى الأحداث التاريخية الهامة، وكتابتها وكيفية معالجتها. بأسلوبٍ يتميّز بالدقة والأمانة. كما يجب أن يُفهم أنَ هذه الدراسة تكشف على أن التاريخ الإسلامي ليس استمرارا للتواريخ القديمة، وانما هو تاريخ إسلامي خالص، نما وتطوّر في إطارِ المجتمع الإسلامي.

ولتميز المؤرخين المسلمين بكتابة التاريخ فقد أجادوا في جميع أنواع الكتابة التاريخية، وكانوا في ذلك مبدعين ومجيدين. فبرز منهم الوعاظ والإخباريون والقصاص أمثال عبيد بن شريه، ووهب بن منبه، وكتاب السيرة أمثال ابن اسحاق والزهري والواقدي، وكتاب الطبقات أمثال ابن سعد. وبرز كذلك مؤرخون جمّاعون وكتاب الحوليات أمثال المحدّثين والمفسرين: الطبري، وابن الأثير، والمؤرخون الرحالة وذووا الأسفار أمثال المسعودي، والمؤرخون المحدّثون أمثال ابن عساكر، ومؤرخوا الأنساب أمثال: البلاذري، وكتاب التاريخ العالمي أمثال الدينوري، والمؤرخون الفلاسفة أمثال أبي علي مسكويه، والمؤرخون الجغرافيون أمثال: القزويني، ومؤرخ الحضارة وعالم الاجتماع ابن خلدون.

ومع علم الباحث بتفوق وتميّز معظم المؤرخين المسلمين بأكثر من علم إلا أنّ ما يهمنا في هذه الدراسة هو الجانب التاريخي.

لم تعرف أمة من الأمم اهتمت بالتاريخ اهتمام المسلمين، نظراً للارتباط الوثيق بين التاريخ والدعوة الإسلامية. ولذلك حرص المسلمون على تدوين سيرة الرسول ﷺ وتسجيل أحداث الدعوة الإسلامية، وتفهم أسرارها وتتبع أخبارها. وأطلق عليه آباؤنا اسم أبي العلوم وهم يدركون جيداً أن المعرفة التاريخية تتطلب إلماماً بمعظم المعارف الإنسانية الأخرى، لأن التاريخ إنما هو حركة حياة بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معارف وخبرات.[1]

ومن أجل هذه الصلة بين التاريخ والدعوة الإسلامية أصبح لزاماً عليهم أن يهتموا بالسيرة، وتفهم أسرارها وتسجيل احداثها، وأن يتنافسوا في تدوينها وتتبع أخبارها قولاً وفعلاً وتقريراً أو صفةً، كلمةً كلمةً، وساعةً ساعه. وليست المغازي إلا جزءاً من هذه السيرة، فهي القوة العادلة في مواجهة قوة الشر، وهي الحديد الذي يفل الحديد، وهي العلاج للشطر الأخر من الطبيعة البشرية.[2]

وكانت نقطة البدء في انتشار الرواة والوعاظ والقصاصين الذين يقصون ويكتبون عن الغزوات والحروب الداخلية. ومع توسع وانتشار الإسلام إلى خارج حدود الجزيرة العربية، انتقل اهتمام المسلمين بالأمم الأخرى، نتيجة تمدد الرقعة الجغرافية التي خضعت للمسلمين.

وكان طبَعِياً أن يحتفوا بالسيرة وأن يتسابقوا في تدوينها، فهي من الدين وفي خدمة العقيدة. لذلك كان اهتمام مؤرخي المسلمين الأوائل يدور حول تاريخ المغازي، ورواية أخبار الرسول ﷺ، كما يتمثل في كتاب السيرة المشهور الذي ألفه محمد بن اسحاق (٨٥-١٥٠هـ/ ٧٠٤-٧٦٧م)، والذي رواه ابن هشام المتوفى سنة (٢١٨هـ) بعد حذف الروايات الضعيفة.[3] ومحمد ابن اسحاق كاتب سيرة النبي، وقد راجعها وزاد عليها ابن هشام(٧٦٣)[4] وقد تعرض ابن اسحاق إلى هجوم شديد من أهل المدينة، فمنهم من يتهمه بالميول الشيعية ومحاباة للعباسيين، حيث غيّر وحذف لصالح الدعاية العباسية.[5]

وهناك من يثني عليه سواء أكانوا عرباً أم مستشرقين، كما أن كتاب ابن اسحاق إنجازٌ رائعٌ حققه في مجال تطوير الكتابة التاريخية العربية أن ابن اسحاق تفوق على الذين سبقوه ويكفي صاحبه فخراً الابداع والدنو من درجة الكمال.[6]

أما المستشرق (جب) فيعلق على كتاب ابن اسحاق بقوله فقد كان ثمرة تفكير أبعد أفقاً وأوسع نطاقاً من تفكير سابقيه ومعاصريه، لأنه ما نزع فيه إلى تدوين تاريخ النبي فحسب بل إلى تاريخ النبوة بذاتها.[7] ويقول الزهري من أراد المغازي فعليه بابن اسحاق. وذكر عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عالةٌ على محمد ابن اسحاق.[8] وقد اتسعت غاية المؤرخين بعد ذلك للعناية بالتخصّص في كتابة موضوعات تاريخية معينة، غير أخبار مغازي الرسول ﷺ، فوجدنا منهم من يعنى بدراسة الأنساب، ويحرص على جمع الروايات القبلية المتصلة بذلك، كما فعل هشام بن محمد الكلبي المتوفى سنة (٢٠٤هـ /٨١٩) الذي خطا بكتابه جمهرة الأنساب خطوة جديدة في فن التأليف التاريخي عند المسلمين، وذلك باستناده إلى الوثائق المحفوظة في كنائس الحيرة والأسانيد الفارسية التي ترجمت له، بحيث أصبح كتابه المرجع الأول للمؤلفين من بعده في هذا الموضوع، ومع ذلك فلم يسلم ابن الكلبي من المطاعن العنيفة التي وجهها إليه علماء عصره المحافظون على تقاليد الرواية الشفوية، متهمين إياه بالتزوير وكذلك الرواية.[9]

ويمثل المحدث والفقيه والمؤرخ الزهري طلائع المؤرخين المجددين في الفكر التاريخي، وهو من الرواد الذين تركوا بصماتهم واضحة في حركة التدوين التاريخي، سواء على مستوى الوعي بمفهوم التاريخ أو على مستوى المناهج التي اختطّها لمن جاء بعده.

ومعلوم أن الزهري هو حلقة اتصال الواقدي برجال الطبقة الأولى، وخاصة عروة بن الزبير، يمثل مرحلة هامة في حياة مدرسة المغازي با لمدينة المنورة.[11]

ويعتبر الزهري (٥١-١٢٤هـ /٦٧١-٧٤٢) أول من وضع خطوط كتابة السيرة النبوية وإطارها، وقام بدور مهم في ضبط أحاديث المدينة ورواتها وإذا كان عروة بن الزبير رائد علم التاريخ فإن الزهري أسس المدرسة التاريخية في المدينة ويمكننا أن نؤكد أن أسس المغازي وضعت بدراساته الجدية ولم تكن وليدة قصص القصاص أمثال وهب بن منبه، كما رأى البعض. وأخيراً ساعدت كتابة الزّهري الأولى على وضع الدّراسات التاريخية الأولى.[12]

بناءً على ذلك يعتبر الزهري أول من وضع الخطوط الرئيسية لكتابة السِّيرة النبوية على أساس دراسة جدية، وأكثر كتاب السيرة كانوا من أهل المدينة المنورة، لأن أكثر أحداث السيرة من تشريع مدني، ومغازٍ كانت والنبي، ﷺ فيها، وكان من حوله أصحاب أعرف الناس بتلك الأخبار، وبدأ تدوين هذه الأحداث في المدينة.(١٣)

وينتقد الدوري الزهري بخصوص ميوله الشيعية فيقول: إنها تهمة لا تخلو من أساس.(١٤)

كما أنه محل انتقاد لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية، ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع، ولأخطائه في الأنساب، ولأنه لا يحصي مصادره، ولأنه ينقل من كتب الآخرين مباشرة (أي دون سماع عن أصحابها).(١٥)

ويشير الدوري الى أن الزهري أول من أعطى إطاراً واضحاً للسيرة، وأنه رسم خطوطها بجلاء . فترك لمن بعده أن يكمل هذا الإطار في التفاصيل فقط وخطته في المغازي (أو السيرة) تبدأ ببعض المواد المتصلة بحياة الرسول، ﷺ قبل بدء الرسالة، وربما أعطى نسبه ضمن ذلك.(١٦)

وهكذا فإنّ المحدث والفقيه والمؤرخ الزهري يمثّل طلائع المؤرخين المجددين في الفكر التاريخي، وهو من الرواد الذين تركوا بصمات واضحة في حركة تدوين التاريخ، سواء على مستوى الوعي بمفهوم التاريخ أو على مستوى المناهج التي اختطها لمن جاء بعده.

لقد أبان الزهري عن نضج في فهمه لمعنى التاريخ من خلال نظرته الشمولية لأحداثه، وتجلى هذا الفهم من خلال نظرته للسيرة النبوية التي جعل إطارها من بدء الخليقة إلى وفاة المصطفى ﷺ، على وفق منهج يتخذ من تاريخ الأنبياء منطلقاً لفهم تاريخ الإنسانية، وقد أخذ هذا المنهج مساره كأحد المناهج المعتبرة في كتابة التاريخ.(١٧) فكان الزهري هو حلقة اتصال الواقدي برجال الطبقة الأولى، وخاصة عروة بن الزبير، وصار يمثل مرحلة هامة في حياة مدرسه المغازي بالمدينة المنورة.(١٨)

كان ابن شهاب الزَهري يأتي مجالس المسلمين ويطرق نواديهم، وكان لا يلقى في مجلس كهلاً ولا شاباً إلا ساءله ثم أن اهتمامه بالتدوين يشير إلى مرحلة جديدة من مراحل

جمع التراث العربي والإسلامي، والانتقال من الرواية الشفوية نحو الرواية المدّونة. لقد عالج الزهري روايات المغازي ودونها على حسب ذات المذهب الذي تعامل به مع مختلف الأحاديث النبوية والاثار الإسلامية. فقدم معلومات واقعية متزنة، بأسلوب يتصف بالصراحة والبساطة والتركيز والتناسق، فيه استقصاء كامل وجري وراء الحقيقة، واعتمد الأسانيد، وكان ضد رواية الأحاديث بدون أسانيد.[19]

وتنسب له أقدم محاولة شاملة لجمع الحديث النبوي الشريف، وقد روى عنه يعقوب البسوي حوالي ٥٠ نصّا - عدا ما أورد من روايات تتعلق بحياته - وقد وردت معظم رواياته من ثلاث طرق:

١- أبو اليمان الحكم بن نافع - شعيب بن أبي حمزه - الزهري(٣٤) نصّا

٢- الحجاج بن أبي منيع- جده - الزهري(٢٣) نصّاً.

٣- رواة عديدين - يونس بن يزيد الأيلي - الزهري(٣٦) نصّاً.[20]

ومما يذكر للزهري أيضاً أنه يعد من أوائل من أدخل التسلسل التاريخي للحوادث، فضلاً عن أنه سار خطوة مهمة نحو الكتابة التاريخية المتصلة من خلال إدخاله لما يعرف بالإسناد الجمعي، وذلك بدمج عدة روايات في خبر متسلسل، ومن ثم جمع الأخبار المتعلقة بموضوع واحد على وفق أسلوب ونسق موحد، ويعدّ هذا المنهج الأساسي الذي بني عليه الجيل التالي من المؤرخين منهج كتاباتهم التاريخية.[21]

ومن هنا كانت بداية الكتابة التاريخية منوطة بازدهار نشاط الأخباريين ومؤرخي السيرة من أمثال ابن اسحاق والواقدي (١٣٠-٢٠٧/ ٧٤٧-٨٢٣م) صاحب المغازي وكان من المؤرخين الذين برعوا في تسجيل الاحداث عن قرب ومزجوا رواياتهم التي نقلوها أو سمعوها مشافهةً بأحاسيسهم، مما جعلها أكثر صدقاً وأقرب واقعية. وكان الواقدي يذهب بنفسه إلى أمكنة الغزوات ومواطن قتل الشهداء من أصحاب الرسول ﷺ، ليقف على مواقعها، وكان يقول عن نفسه: ما علمت غزوة في موضعٍ إلا مضيت أعاينه.[22]

وارتبط منهج الواقدي في الاهتمام بالتفاصيل، ذكر كثيراً من الحقائق الجغرافية التي

تتعلق بالمغازي، وهو الأمر الذي يوحي بجهده ومعرفته للدقائق في الاخبار التي جمعها في رحلته إلى مشرق الأرض ومغربها طلباً للعلم. وأضافت المعلومات الجغرافية إلى كتاب الواقدي ميّزةً فريدةً، وهي تتبع جهاد الرسول الكريم تتبعاً سليماً، يتيح للقارئ العودة إلى أيام تلك المغازي، والمعيشة في ظل أحداثها معيشة كاملةً، وينفعل بها دون سأم أو ملل.[٢٢]

ومن أهم خصائص منهج الواقدي، الذي انفرد به أيضاً عن أسلافه في ميدان المغازي هو النظام المتكامل للتواريخ. وامتاز الواقدي في كتابه"المغازي بتطوير نظام الإسناد الجمعي الذي وسائله متسلسله يتقدمها رجال الأسانيد. ويمكننا القول: أن منهج الواقدي اتسم في هذه المرحلة المبكرة من نشأة علم التاريخ الإسلامي بالقدرة على نقد الروايات، مع ذكر آرائه وأفكاره عن الأخبار التي كان يسجلها.[٢٤] ويعتبر كتاب المغازي للواقدي الصورة الاخيرة والكاملة من مراحل تطور دراسة السيرة النبوية، والأساس المتين الذي قام عليه الصرح الشامخ لعلم التاريخ الإسلامي. واعتمد الواقدي على رجال الطبقة الاولى من مدرسة المغازي بالمدينة وهم. أبان بن عثمان، وعروة بن الزبير(٢٣-٩٤/ ٦٤٣-٧١٢م)، وشرحبيل بن سعد، ووهب بن منبه.

وحرص الواقدي على الاحتفاظ بتقاليد مدرسة المدينة، وهي الاعتماد على أحاديث الرسول الكريم، والأخذ من ثقاة الرواة دون غيرهم في دراسة موضوع المغازي. ولذا لم يعتمد الواقدي على وهب بن منبه (١١٠/٧٢٨م)، إنه أكثر من القصص في رواياته كما اعتنى بالإسرائيليات.[٢٥] وقد انتقد ابن اسحاق لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية، ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع ولأخطائه في الأنساب، ولأنه لا يمحّص مصادره، ولأنه ينقل عن الأخرين.[٢٦] ولما مات الواقدي ترك وراءه ستمائة صندوق مملؤة بالكتب، يحتاج كل صندوق منها إلى رجلين لينقلاه.[٢٧]

وقد صاحب التأريخ للأنساب والمغازي والسير، التأليف في التاريخ العام للدولة الإسلامية. ولما كان التأليف في الأنساب والمغازي والسير يعتمد اعتماداً كلياً على تاريخ العرب والإسلام فقط، لذلك فقد وجد منذ نشأة الدولة الإسلامية في عهد الراشدين [٢٨] وصنف ابن ابي خيثمة في التاريخ كتاباً حافلا، ذكره جلّ من ترجم له، واعتبره السخاوي من أوائل كتب التاريخ التي جمعت بين السيرة وتراجم الصحابة ومن تلاهم. قال في

الإعلان بالتوبيخ عند ذكره لمن صنف في الصحابة وأبي بكرٍ بن خيثمة في كتبٍ لم يخصها بهم بل ضم من بعدهم إليهم.[٢٩] وظهر من خلال كتابه أن موضوعه الرواة وأحوالهم وتواريخهم بدءاً من الصحابة ثم التابعين فمن دونهم.[٣٠]

وكذلك عرف التأليف عند العرب صورة أخرى من صور التسجيل، فيها كتب الطبقات، كما نجد عند ابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠هـ صاحب كتاب الطبقات الذي يعني بتناول سير أعلام المسلمين، ابتداءً من النبي ﷺ حتى علماء عصره وهذا الكتاب ينطوي على فكرة تصنيف معجم للتراجم في ذلك الوقت المبكر من تاريخ الحضارة الإسلامية، مما يدل على تطور جديد في فن التاريخ عند العرب، ويؤيد من جهةٍ أخرى الارتباط بينه وبين العلم الحديث، من حيث أن هذه المواد التي جمعت في كتاب الطبقات الأولى إنما جمعت في الأصل بقصد الاستعانة بها في التعديل والجرح، ونقد رواية الأحاديث وتصحيحها[٣١]

أبو حنيفة الدينوري (٣٨٣-٣٧٦/٨٣٨-٨٨٩):

هو من أوائل المؤرخين الإسلاميين الذين ظهروا في أوائل القرن الثالث الهجري وكتبوا في التاريخ العالمي العام تاريخاً يؤرخ للدول والأسرات الحاكمة والأمم الغابرة. وكتابه الأخبار الطوال نموذج متقدم في فن التأليف التاريخي بين كتب التاريخ العالمي المعروف في المكتبة العربية.[٣٢]

وأن تسمية الكتاب الأخبار الطوال هي تسمية تدل على معنى هذا الكتاب وما أودعه فيه من الأخبار التاريخية التي طالت أزمانها، وبعدت نتائجها. وفي كتاب (الأخبار الطوال) يظهر تأثير العراق وفارس على الكتابة والأدب العربي، ويعطي تفسيراً تاريخياً لاشتراك العرب والفرس في العصر العباسي".[٣٣]

ولهذا التأليف ثلاث خصائص يمكن ملاحظتها:

١- انفصال الأخبار، واستقلال كل خبر عن سواه.

٢- الطابع القصصي والخرافي الأسطوري، والأسلوب الحواري أحياناً في بعض ما يحكيه من أخبار.

٣- الاستشهاد بالشعر في مواقف ومناسبات شتى.

وأبو حنيفة صاحب الأخبار الطوال عالم فلك، وصاحب مرصد، قد غلب عليه عقله العلمي في كتابة التاريخ. فقد استطاع في كتابه الأخبار الطوال أن يكتسب نبوغاً ممتازاً في تصوير الحوادث التاريخية بأسلوب عربي مبين وبطراز فريد من المنهج التأليفي.[٣٤]

والتجرد من العواطف في دراسة التاريخ أمر صعب المنال لا يصل إليه الإنسان إلا بعد عقبات شديدة، لا بد له من اجتيازها، إن كان المراد تمثيل الأمم والحكومات بما كانت عليه لا بما نحب أن يكون.[٣٥]

وكتاب "الأخبار الطوال" يمثل مرحلة هامة من مراحل التأليف في التاريخ الإسلامي، وهي مرحلة الانتقال من الخبر الحولي المجزوء إلى مجموعة من الأخبار الطوال المتصلة. ولذلك كانت طبيعة الكتاب انتقائية وهو على العموم كتاب موجز في التاريخ الإسلامي في عهوده الأولى.[٣٦] فهو وإن راعى التسلسل التاريخي في كتابه يركز على بعض الحوادث من الأخبار التي يربط بينها، ولا يظهر الدنيوري كثيراً من القابلية على النقد في كتابه ويبدي شيئاً من الميل للعباسيين في أخباره، ولا يبدي أهتماماً بالإسناد.[٣٧]

وتعود القيمة التاريخية لكتاب "الأخبار الطوال" إلى معاصرته لكثير من الأحداث التي رآها رأي العين أو نقلها ممن رآها قبله. والدينوري يعتبر مؤرخاً عظيم الفهم لأحداث التاريخ ووقائعه حتى استحق من المحللين التاريخيين أن يقولوا عنه أنه كان من أفذاذ العلماء الذين جمعوا بين بلاغة العرب، وحكم الفلاسفة، وكان من الذين تركوا أثراً خالداً باقياً على وجه الزمان.[٣٨]

أما صاحب فتوح البلدان، الإمام أبو الحسن البلاذري(ت ٢٧٩/٨٩١م) فقد تتلمذ على كبار المحدثين بدليل أن معظم شيوخه منهم، وقد أدى هذا إلى تأثره بأساليبهم، وبعض مناهجهم في دراساتهم التاريخية، وذلك من خلال عرضه للمعلومات التاريخية التي تتناولها والتي نجد فيها اهتماماً شديداً بالسند، وكادت رواياته المسندة تكون أكثر من ٨٥٪ من مجموع المعلومات التي أوردها عن الأسرة الأموية، كما أنه استخدم صيغ المحدثين وألفاظهم التي كانوا يستعملونها في طرق تحمل المعلومات، نحو حدثني و"حدّثنا" و"أخبرني" و"سمعت" و"أنبأني" و"قال لي" و"قرأت على".[٣٩]

كان البلاذري مؤرخاً وجامعاً للأخبار عاش في القرن التاسع الميلادي، وامتاز بالتحري للروايات واستخلاص مؤداها، صنف مادته التاريخية في كتابه أنساب الأشراف على أساس أنساب القبائل وأشراف العرب الذين اضطلعوا بنشر الإسلام. وكان للبلاذري صلاتٌ وثيقةٌ بالخلفاء العباسيين ووزرائهم.[٤٠]

عني بالكتابة والتصنيف فألف كتباً محررة منها أنساب الأشراف وهو كتاب علم التاريخ الإسلامي في إطار الأنساب، يمثل مزيجاً فذّاً في الخطة والمادة، وخطته تجمع بين أساليب كتابة كتب الطبقات وكتب الاخبار وكتب الأنساب. وهو يراعي التسلسل التاريخي عادة، مع ذلك توجد استثناءات، فرضتها ضرورة مراعاة تسلسل النسب. وهو ممتع كبير الفائدة يعبر فيه عن فكرة وحدة الأمة واتصال خبراتها في التاريخ الإسلامي.

كما أنه يعالج موضوعاً يتعلق بالارستوقراطية العربية مركز الثقل في المجتمع العربي في نظره و من كتبه فتوح البلدان صنفه وأحسن تصنيفه وفيه تظهر قيمة خبرة الأمة للاغراض الإدارية والتشريعية.[٤٢] بالإضافة إلى ذلك فإن البلاذري في كتابه فتوح البلدان لا يقتصر على الحوادث الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدةً في البلدان التي فتحها العرب.[٤٣]

وفي كتابه فتوح البلدان يعبر عن الواجب الأول للمسلم وهو الجهاد، وعن تأثير العرب التاريخي . وقد أورد رضوان محمد رضوان قول المسيو دي جويه الشهير إنه اشتغل منذ نعومة أظفاره بتأليف كتاب جامع لتاريخ الدول الإسلامية، أتى فيه على الحقائق التاريخية دون أن يغضب خليفة وقته، ونجح في هذا الموقف الحرج نجاحاً عظيماً. كما أن كتابه فتوح البلدان يعبر عن رسالة العرب في الإسلام وعن تأثيرهم التاريخي "[٤٤]

وقام المستشرق الهولندي دي جويه بطبعه في ليدن سنة ١٨٦٦م بعنوان فتوح الأقاليم".

وقد أورد المشهداني في كتابه موارد البلاذري أنّ همكر قام بترجمة الكتاب ترجمةً موجزةً سنة ١٨٨٤م، ثم قام الأستاذ فيليب حتي بترجمة قسمٍ منه إلى اللغة الإنجليزية سنة ١٩١٦م.[٤٥]

كما أن البلاذري عرف له قدره معاصروه ومواطنوه، فنحن كذلك لا يسعنا إلا الإقرار له بالجميل. إذ يؤخذ من مروياته في مؤلفه أنه لم يقصر قط في جعل هذه المرويات محلاً للثقة، جديرة بالتصديق، إذ إنه لم يكتف بسماعه إياها من أوثق علماء بغداد، بل كان يتكبد الأسفار، ويجوب البحار بحثاً عن الحقيقة التي هي ضالته المنشودة، وأنه من المؤرخين الذين يمتازون بسلامة الذوق في انتقاء ما يستحق الرواية من بين ما يجمعونه من المواد.[٤٦]

وما يعثر عليه في كتابه يتعذر العثور عليه في كتاب آخر، خصوصاً فيما يمس وصف مدن العراق القديمة التي محيت آثارها، ولم يبق من فخارها القديم إلا اطلال بالية وباختصار فكتابه أشبه شيء بمرآة تنطبع فيها صور العصور الأولى للدول الإسلامية.[٤٧]

وينقد البلاذري مصادره قبل الأخذ عنها، أما مصادره فهي مؤلفات مكتوبة وروايات شفوية. ويعبر البلاذري في أنساب الأشراف عن فكرة وحدة الأمة واتصال خبراتها في التاريخ الإسلامي.[٤٨]

كما أنَه يعبر في كتابه عن فكرتين أساسيتين في التاريخ، وحدة الرسالات من جهة، وأهمية خبرات الأمة واتصالها على الزمن من جهة أخرى، ومثل هذه الخبرات عظيمة الأهمية في سلوك الأمة في حالات الوحدة أو الاختلاف، وهي في الحالتين توضح ما يصيب الأمة في تاريخها. ويمكننا القول إن البلاذري من أوائل المؤرخين الذين توسعوا في الإسناد الجمعي، فقد استغنى عن مجموعة سلسلة الأسانيد للرواية بكلمة : (قالوا)، أما الرواية التي يشك فيها فيضع قبلها كلمة (قيل)، أما التي تنفرد فيورد اسنادها، وبهذا المنهج يكون البلاذري من الرواد الذين خرجوا على طريقة المحدثين في نقل الروايات، لأنه رأى في طول سلسلة الإسناد قطعاً للنسق التاريخي وتواصل الخبر.[٤٩]

أما المسألة الثانية التي تُسجَلْ للبلاذري فهي الجانب الحضاري واستخدام الوثائق والنقوش والنقود والمستندات من رسائل ومعاهدات، وبذلك يكون البلاذري من رواد التجديد في المنهج والمحتوى والمفهوم بالنسبة للتاريخ.[٥٠]

ويجب أن لا ننسى أنّ للبلاذري رؤى علمية نحو التاريخ، فقد عَول على تأثير الاقتصاد في الصيرورة التاريخية في كثير من الإضافة. ويقال إن الصحبة التي كانت بيه وبين

الأمير محمد بن جقمق هي التي حملته على أن يأخذ في تأليف هذا التاريخ، وكان في نيته أن يختمه بحكمه غير أن المنيّة عاجلت ابن جقمق قبل أن يأخذ المؤلف في تأليف هذا التاريخ الكبير.

ورغم أن البلاذري عاش في كنف الدولة العباسية، وكانت له صلاتٌ حسنةٌ مع عددٍ من خلفائها ورجالها، فإنه كان منصفاً إلى حدٍ ليس بالقليل في تناوله لتاريخ الأمويين وقد أشاد المؤرخون بمكانته التاريخية والأدبية، فقال الحافظ ابن عساكر "وكان عالماً فاضلاً نسابة متقناً"، وأضاف: "بلغني أنه كان أديباً راويةً له كتب جيادٌ".[٥٢]

أما اليعقوبي صاحب الكتاب المسمّى باسمه، فيعتبر من أفضل المؤلفين وأكثرهم دقة تاريخية وحيادة ومعلوماته عن العصر الأموي حيدة على العموم وواضحة ولكنها مختصرة، إنما تمتاز بالترتيب والنظام. وقد عرض اليعقوبي أخباره حسب فترات حكم الخلفاء والملوك. كما يسمي خلفاء البيت الأموي إلا أنه مع ذلك يراعي خطة تسلسل الحوادث على البينة.[٥٣]

يقول روزنتال صادف أول القرن العاشر ثلاثة أنواع من تواريخ العالم، كانت مسبوقةً بكتاب الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري. وأول الأنواع الثلاثة من التواريخ العالمية تاريخ اليعقوبي، الذي فقدت من مقدمته عدة صفحات تشمل قصة الخليقة، وقد خصص القسم الأول من الكتاب لتاريخ ما قبل الإسلام مبتدئاً بقصة التوراة ويقوم تنظيمه كالعادة، على أساس التعاقب الزمني للشخصيات كالأنبياء والملوك وغيرهم، ثم يتلو ذلك وصف الأناجيل الأربعة، فيه يحل اليعقوبي التأريخ الثقافي محل التأريخ السياسي، متبعاً حيثما افتقد الأخبار عن التاريخ السياسي كما فعل عند بحثه عن الإغريق والهنود وأهل الجاهلية من العرب ثم يبحث في بعض المواضيع ككتب أرسطو وأبقراط وهو يرجع في ذلك إلى المصادر الأصلية بقدر توفرها لديه.[٥٤]

تميّز اليعقوبي بأسلوبه العلمي في العرض التاريخي الذي قد لا تتخطاه أحداث الأعمال الأكاديمية في التاريخ، مع تفوق في القدرة على توحيد الحدث التاريخي. وله السبق على غيره مع رؤية نقدية وتحليلية واضحة، وانتهى في تاريخه إلى أحداث سنة ٢٥٦ هـ

معتمداً المنهج الموضوعي وليس الحولي، وقد ركز في جزئه الأول الخاص بتاريخ الأمم السابقة على التاريخ الثقافي والعلمي حتى ليعد هذا الجزء أول كتاب إسلامي في تاريخ العلوم.(٥٥)

واليعقوبي في كتابه عجائب البلدان تضمن معلوماتٍ مهمةٍ عن البلاد التي زارها، ووصف ما مر به وصفاً دقيقاً وقد حرص أيضاً على تدوين ملحوظاته عن المجتمعات التي تعرف عليها وتواريخ الأسر الحاكمة. ويطلق على الكتاب مع بعض التجاوز اسم "جغرافيا" فهو معروف بدوره في روايتين إحداهما تحمل عنوان"عجائب المخلوقات ، وترجع إلى عام(٦٦١/١٢٦٣)، بينما تحمل الأخرى عنوان آثار البلاد وأخبار العباد" ويرجع تاريخها إلى عام(٦٧٤/١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختلافاً كبيراً وتضم زياداتٍ هامة(٥٦).

فهذا المؤرخ الطبري (٣٣٥/٨٤٠-٩٢٢) والذي يعتبر من أشهر كتاب ومؤرخي العصر والذي يعد تاريخه، من أهم المصادر في التاريخ الإسلامي، وحوادثه في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، فضلاً عن كونه هو نفسه ذخيرة تاريخية لا تقدر بثمن من ذلك التراث، فهو أكبر وأشمل وأقدم كتاب في التاريخ الإسلامي العام يصل إلينا عن هذه الحقبة، جمع فيه مؤلفه حصاد القرنين الأول والثاني الهجريين من المؤلفات التي ضاع معظمها، لذا فقد أصبح المصدر الأول عند المؤرخين، المتقدمين منهم والمحدثين ، لحوادث التاريخ الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام.

ومما يزيد الكتاب أهميّة أن صاحبه اتبع فيه المنهج الحولي، وبرغم معرفة المؤرخين المسلمين الذين سبقوا الطبري لهذا المنهج، إلا أننا لا نستطيع أن نتبينه عندهم بدقة لضياع مؤلفاتهم.(٥٧)

وكما يقول الطّبري في مقدّمته:

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على مارويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه.

إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من انباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخرجين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكون في كتابي هذا من خبر يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا "[٥٨]

ومن خلال هذه المقدمة يتبين لنا أنَ الطَبري يقول:

لقد نقلت لكم ما سمعته ورويته كما هو دون زيادة أو نقصان، كما أنني لست مسؤولا عن محتواه، سواء أنال رضاكم أو غضبكم ويجب أن يفهم من قول الطبري أنه لا يجوز احتطاب الاخبار عشوائياً أو حسب الأهواء. وهذا ما أشار إليه محب الدين الخطيب حول هذه النقطة، إلا أن تاريخ الطبري لا يمكن الانتفاع بما فيه من الاف الأخبار إلا بالرجوع إلى تراجم رواته في كتب الجرح والتعديل.[٥٩]

أما الطريقة التي سار عليها الطبري في كتابته فهي طريقة المحدثين حيث يذكر السند متواتراً حتى يصل صاحبه، دون أن يدقق في الأخبار أو يتفحصها وهدفه من ذلك نقل الأخبار المروية من جهات متعددة تاركاً الحكم للقارئ.

والغريب أن الميزة الخاصة التي يمتاز بها الطبري على غيره من المؤرخين المعاصرين له هو كونه جماعاً، يجمع الروايات المختلفة من مصادر مختلفة وبطرق إسناد متنوعة، أصحابها متنوعوا المشارب والأهواء والمذاهب إنَ هذه الميزة يعتبرها البعض نقيصة ويتهمه بالتناقض إنَ الطبري يدرك تماماً بأنه لم يأت بروايات مختلفة ومتناقضة، بل يترك للقارىء حرية تجريح الرواية.[٦٠] وأبدى محب الدين الخطيب ملاحظةً مفادها أنه لا يمكن الانتفاع بما فيه بتاريخ الطبري من ألاف الاخبار إلا بالرجوع إلى تراجم رواته في كتب الجرح والتعديل. وأن كتب مصطلح الحديث تبين الصفات اللازمة للراوي ومتى يجوز الاخذ برواية المخالف.. وأن العلم بذلك من لوازم الاشتغال بالتاريخ الإسلامي من ألوف الأخبار.[٦١]

وروى ابن جرير الطبري عن كثيرين ومنهم بن أبي خيثمة في تاريخه بصيغة "حدثني" وابن أبي خيثمة في أغلب هذه الروايات الواسطة بين الطبري والمدائني الإخباري. (علي بن محمد بن عبيد الله الحافظ ابو الحسن المدائني المتوفي سنة ٢٢٥ هجري، صنف ٢٨٨ كتاباً ذكرها اسماعيل البغدادي في "هدية العارفين".[٦٢] الذي ينقل فيه نصوصا مطولة في أخبار الامم والملوك بأسانيده إلى عمرو بن مروان الكلبي وابن أبي الزناد والمنهال بن عبد الملك وغيرهم.[٦٣] وأورد الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه "موارد الخطيب : فقد اقتبس منه الطبري معلوماتٍ مفصّلةٍ عن بعض الأحداث السياسية في العصر الأموي، ويبلغ عدد هذه المقتطفات في الطبري ٦٣ نصّا، كلها تتعلق بالعصر الأموي إلا نصّين يتعلّقان بالعصر العباسي الأول.[٦٤] ولعلّ وفرة روايات الطبري عن ابن أبي خيثمة كانت السبب في أن رجّح الدكتور فؤاد سزكين أن يكون كتاب أبي بكر بن أبي خيثمة في التاريخ العام قال. وهذا الكتاب أحد المصادر المباشرة لتاريخ الطبري، ويبدو من القطع التي وصلت إلينا أنه كان كتاباً في تاريخ العالم.[٦٥]

ولأن الطبري كان مفسراً، فقد أدرك الصلة الوثيقة بين التاريخ والتفسير، فنراه كثيرا ما كان يحيل قارئه في التاريخ إلى تفسيره حيث استوفى هنالك الروايات المختلفة بأسانيدها، "بل كان التاريخ عنده من الأصول التي اعتمد فيها الطبري على الترجيح . ويعزى إهمال الطبري للنقد التاريخي بمفهومه العلمي، إلى تأثير علم الحديث، فإذا كان الراوي ثقةً فلا داعي لادنى شكٍّ في الرواية. وهذا النقد الموجه للطبري اشترك فيه معظم مؤرخي القرن الرابع الهجري.[٦٦]

ولكن الطبري ليس معصوماً، وكل إنسان يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا أصحاب النبوّة والوحي، كما قال الإمام مالك قاصداً الرسول ﷺ. وكتاب الطبري يبلغ ستة الاف صفحة فليس غريباً أن ترد عليه بعض المآخذ، وتصدر منه بعض الأخطاء، ولكنها أخطاء محدودة ومآخذ معدودة لا تتجاوز عدد الأصابع. وينطبق عليه المثل العربي في قول الشاعر: كفى المرء نبلا أن تعد معايبه".[٦٧]

وربما كان عذر الطبري في ذلك هو عذر رواة الحديث، فيذكرون الحديث بطرقه ورجاله تاركين الحكم للقارئ أمانة للعلم وإبراءً للذمة. والمعروف أن الطبري تأثر بأسلوب

المحدثين وطريقتهم في رواية الأحداث. وقد انعكس ذلك على الكتابات التي نجدها في تاريخه حول القسم الغربي للإمبراطورية مع سوريا والحجاز[٦٨] والطبري من المؤرخين المسلمين الذين جمعوا بين خاصتين تميزانهم في الممارسة الكتابية، وفي حقل الاسناد بالذات، إذْ تمَّ الربط بين التفسير القرآني من موقع اسنادي، وكتابة التاريخ، مصداقية أكثر في هذا المجال، حيث تكون المحاولة هنا منح الكتابة التاريخية مصداقية أكثر في ضوء التفسير القرآني، إذ يسهل الربط وعلى أساس معتقدي واضح كيفية الممارسة التفسيرية قرآنيا، والتدوين التاريخي ليشهد الاسناد على قيمة المدون أكثر[٦٩] وقد تأثر بعلم الحديث الذي كان واحدا من أساطينه، فاستعمل طريقة الإسناد التي كانت مستعملةً من قبل رواة الحديث.[٧٠]

فبالإضافة إلى الناحية الروحية الدينية التي تتمثل في تفسيره للقران، فإنه يمثل النضج الذي وصلت إليه الأمة، والمثقفون على وجه الخصوص من إلمامهم بالأحداث الهامه، فهو

يعبر عن فكرة وحدة تجارب الأمّة، وكذا تكامل الرسالات، فالتاريخ في نظره تعبير عن

مشيئة الله تعالى.[٧١] لذلك غلبت على الطبري طريقة المحدثين ومنهجهم في التحري عن صدق الحديث وروايته، فاهتم بتعدد الروايات عن الخبر الواحد، وبإسناد كل منها إلى صاحبها وذلك لأنه كان فقيهاً مجتهداً ومحدّثاً ثقة وقد بلغ مرتبة عالية في الرواية الفقهية، مما أثر على أسلوبه في كتابة التاريخ بدقة وحرص، وجعل لكتابه مكانة مرموقة دائمة في الأوساط الفكرية، واتخذه من جاء بعده مثالاً يحتذى في كتابة التاريخ. بل إن الناس عنوا به كثيراً حتى ليكاد يكون عماد كل مؤرّخٍ جاء بعده [٧٢] لذلك ليس غريباً أن تغلب على الطبري طريقة المحدثين. قال عنه روزنتال وكان لبعضهم أهمية وشهرة في حياته كعالم في الدين أكثر مما كانت له كمؤرخ.[٧٣] ولذلك يلاحظ قارئ تاريخ الطّبري المسمّى تاريخ الرسل والملوك معنى العظة والتأسّي بما سبق واضحاً فيه، فهو يدور حول معانٍ تتصل أغلبها بفكرة العبرة والتقوى وعلوم الفقه.[٧٤] ويبقى كتاب الطبري المرجع الأساسي لكل مؤرخ أراد الاستزادة في قراءة التاريخ. ويعتبر كتابه تاريخ الرسل والملوك عملاً تاريخياً بين مصنفات العرب، أقامه على منهج مرسوم، وساقه في طريق استقرائي شامل، بلغت

فيه الرواية مبلغاً من الثقة والأمان والإتقان. ولأهمية تاريخه فقد ترجم إلى اللغة الفارسية، ففي سنة ٣٥٢هـ ترجم البلعمي تاريخ الطبري، وتمت الترجمة في بلاط السامانيين فقد كان البلعمي أحد وزرائهم.(٧٥) وقد روي أن مكتبة الفاطميين في مصر كانت تضم ألفي ألف مجلد، منها ألف ومئتان وعشرون نسخة من تاريخ الطبري.(٧٦)

كما أن الطبري أسبغ على كتابه تدقيق المتكلمين وطول نفسهم، وما للفقيه العالم من دقةٍ وحبٍّ للنظام، وما للسياسي القانوني العملي من بصيرةٍ في الأمور السياسية. كلّ هذه الخصائص أدت إلى إحلاله مكانةً مرموقةً دائمةً ومتزايدةً في الأوساط الفكرية.(٧٧) ومع أن الطبري يحرص على ضبط الأسانيد بنوعٍ من الصرامة يتجاوز سطحيتها أو انتقائيتها أو ارتباكها، كما عند ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي، فإنه ميّالٌ إلى إيراد الروايات وتجميعها، حتى وإن كان لا يشفع لضعيفها إلا تواتر نقلها.(٧٨)

وقد استعرض فيه تاريخ الدولة العربية الإسلامية معتمداً على جهاز مفاهيمي من شبكة علاقات اسنادية تستحق التقدير، نظراً لقدرته المتبصرة على عرض الكثير من المواقف التي شهدتها والصراعات التي عاشتها.(٧٩)

وذلك استجابةً لشعوره كدعامةٍ تبني حولها الهوية القومية ووحدة الأمة.(٨٠)

ويظهر أنّ المؤرخين المسلمين اعتمدوا أسلوب الاستشهاد بروايات الإخباريين والرواة، وهو أسلوب يدل على الأمانة والدقة العلمية، بعيداً عن تغيير الحقائق أو التلاعب بعقل القارئ. ويؤكد ذلك شهادة ابن خلكان، فهو يقول عن الطبري: صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير. كان ثقةً في نقله، وتاريخه أصحُّ التواريخ وأثبتها.(٨١) وتاريخ الطبري الضخم "الرسل والملوك" إن هو إلاّ حصيلةٌ متطورةٌ للتقدم الذي طرأ على كتابة التاريخ العربي منذ فتراته المبكرة.(٨٢)

ويقول روزنتال :

إن كتابة التاريخ على طريقة الحوليات معروفة في الكتب الاغريقية"(٨٣)

بينما يرى هرنشو إن كتابة التاريخ بحسب سنوات وقوع الحوادث قد ابتكرها مؤرخوا المسلمين ولم ينقلوها عن اليونان أو الروم".(٨٤)

وأياً ما كان فإن كتاب (تاريخ الرسل والملوك) سيظل بما اشتمل عليه من الروايات الأصلية والنصوص النادرة في أسلوبه الرائع الرصين أشمل كتاب للتاريخ عند العرب.[٨٥]

وللحقيقة فإن ما يمكن تسجيله عن الطبري هو خبره عما هو كائن من الأحداث، أي في القسم الأخير من تاريخه، ينطبع بالإيجاز والاقتضاب، وحتى بنوعٍ من الهزال، وذلك إمّا بسبب صعوبة إدراك الحاضر عنده، كما عند المؤرخين عموماً، وإما بسبب اضطرام المادة التاريخية وغليانها وعدم رسوخ أسانيدها ومصادرها، وإما بسبب العاملين معاً.[٨٦]

وقد أشاد المسعودي بتاريخ الطبري فقال الزاهي على جميع المؤلفات والزائد على الكتب المصنفات، وقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الاثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته وتنفع عائدته، وكيف لا يكون ذلك ومؤلفه فقيه عصره وناسك دهره إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار وحملة السنة والآثار [٨٧] ويذهب المستشرق هاملتون جب أبعد من ذلك بقوله وكتابه، بما يتمتع به من صدق وشمول، يعني لنا خاتمة حقبة كاملة، ولا نجد بعده مصنفاً يأخذ على عاتقه من جديد جمع المواد عن تاريخ صدر الإسلام، والنظر فيها. وإنما المصنفون بعده، إما نقلة للروايات من تاريخ الطبري، وإما مؤرخون من حيث انتهى الطبري.[٨٨]

أمّا المسعودي (ت ٣٤٥هـ / ٩٥٧م) صاحب مروج الذهب فهو يعتمد على معلوماته الشخصية كشاهد عيان عبر أسفاره في الصحراء والبحر والبر، من الصين في أقصى المشرق والشام ومصر في الغرب. فهو يستعلم بدائع الأمم بالمشاهدة، ويعرف خواص الأقاليم بالمعاينة، ويفاوض الملوك على تغاير أخلاقهم وتباعد ديارهم. ورغم اهتمام المسعودي بطرائف الأخبار، فإنه يعرض أصول المنهج العلمي المبني على النقد والذي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة. فهو يشير إلى كثرة العناء في العلم وقلة الذين يفهمون معانيه فلا تعاين إلا مموهاً جاهلاً، ومتعاطياً ناقصاً قد قنع بالظنون وعمي عن اليقين [٨٩] والمسعودي هو أعظم من جاء بعد الطبري من المؤرخين، وقد جمع ثمار رحلاته هذه في موسوعةٍ تشتمل على ثلاثين مجلداً، راها علماء الإسلام أنفسهم . . فاختصر كتابه مرةً اخرى إلى الحد الذي نعرفه الان وسماه بذلك الإسم الغريب مروج الذهب ومعادن الجوهر .[٩٠] وتجب الإشارة إلى ان المسعودي نفسه يعترف بانه جمع مادة كتابه من أماكن

متفرقة، يقول المسعودي: "وكتابنا هذا كتاب خبر، لا كتاب بحث ونظر."[٩١] وقد صنف المسعودي مادته التاريخية في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر" على أساسٍ من تسلسل الملوك والخلفاء والقادة، بالرغم مما أودعه، إلى جانب ذلك في ثنايا مؤلفه معلوماتٍ متنوعةٍ اجتماعيةٍ وفكريةٍ وفنيةٍ عن بلدان الخلافة، فضلاً عن ثقافة الأقطار التي كان لها علاقاتٍ اقتصاديةٍ وسياسيةٍ مع الدول العربية.[٩٢]

وليكن معلوماً أنّ رحلات المسعودي وأسفاره لم تكن للنزهة بل كانت للاستقصاء، والبحث، ولذا جمع الكثير من الحقائق التاريخية والجغرافية، فتفوق بذلك على المؤرخين الذين دونوا تاريخهم معتمدين على الروايات أو على انتاج من سبقهم، دون أن يعتمدوا على المشاهدة. كما أن المسعودي تفوق على الرحالة الذين دونوا أخبار رحلاتهم دون أن يضعوا لها منهجاً علمياً واضحاً محددا، كما تفوق على الجغرافيين العرب الذين اقتصرت دراستهم على النواحي الجغرافية دون الاهتمام بالدراسات التاريخية. وكانت رحلات المسعودي أكثر جدوى وأهمية من رحلات "المقدسي" و "البيروني" مثلا، فقد تميّز عنهما بالدقة والعمق.[٩٣]

ومعلومٌ أن المسعودي كان من أعظم الرحالة العرب الذين زاروا الهند في العصور الوسطى. وهو رجلٌ عرف بحبه للاستطلاع وتعطشه للمعرفة وقد قضى خمسةً وعشرين عاماً يسيح في مختلف الأقطار الاسيوية بما فيها الهند. لقد كان المسعودي جغرافياً ومؤرخاً فذّاً، وقد امتلك نظرة علمية موضوعيّةً للأمور.[٩٤]

وأتاحت له رحلاته الطويلة مقابلة الملوك، وهو ما عبّر عنه بمفاوضتهم في سبيل تدوين الأحداث ونقل الأخبار التي ضمنها كتابه "مروج الذّهب" وقد عدّ ذلك -بحق- ميزة اتّسم بها جهده. ولهذا كثرت عبارات . "حدّثني" و "رأيت" في كثيرٍ من تلك المصادر، كنايةً عن الأخذ عن مصدر الخبر والوقوف عليه. وهو ما ساعد في التعليل وذكر الأسباب لبعض الحوادث، وأتاح لبعضهم ذكر رأيه والاستزادة والاستقصاء من مخبره.[٩٥]

كما أن المسعودي قد تحدث عما لقيه من التجارب والمشاهدات خلال رحلاته في مؤلفاتٍ تاريخيةٍ ضخمة ضاع أكثرها بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها . أما أعظم ما وصل إلينا منها فكتاب "مروج الذهب ومعادن الجوهر" الذي اختصر فيه كتابين كبيرين له،

والكتاب يجمع بين التاريخ والجغرافيا والسياسة والعمران، بل يتضمن معظم ضروب العلم في عصره. ويمتاز على غيره من الكتب العربية بكثرة ما فيه من أخبار الأمم التي كانت تحيط بالعالم الإسلامي في العصور الوسطى، وبندرة هذه الأخبار في كتب سائر المؤلفين"[96]

وقال عنه جرجي زيدان ولم يفتر في أثناء سفره عن الاستقصاء والبحث واكتساب العلوم على اختلاف مواضيعها، فجمع من الحقائق التاريخية الجغرافية ما لم يسبق إليه أحد، وألَّف كثيراً من الكتب المفيدة في مواضيع شتَّى وأهمها التاريخ "[97]

أمن المسعودي بأهمية التجارب الشخصية، فضرب في أقاليم بلاد فارس، وأبحر على متن سفن يملكها بحارة من سيراف وعمان، ووصف بحار شرقي إفريقيا الحافلة بالمخاطر، غير أن وصفه لرحلاته إلى سيلان والصين لا يحمل أي براهين حاسمة.[98] كما أن المسعودي قد اعتمد على المشاهدة والاطلاع، فهو يقول عن نفسه. تارةً على متن البحر، وتارةً عليظهر البر مستعملين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواصّ الأقاليم بالمعاينة ."[99]

ويؤكد المسعودي على أن المؤرخ الجيّد هو الذي يقف على الأشياء ويحسها ويخبرها بنفسه كما حصل معه ومن تجربته الخاصة. فالمسعودي طاف الافاق بنفسه واستنتج من مشاهداته، فهو من اولئك المؤرخين الذين اتخذوا الأسفار منبعاً ورافداً يمد صاحبه بالعلم العملي والمعرفة الصحيحة الواقعيّة وكان المسعودي يذكر الأخبار والأحداث من غير سند، واكتفى بأن ذكر في مقدمة كتابه من اعتمد عليهم من الرواة والمصادر التاريخية. واهتم المسعودي بالتحليل التاريخي والبحث عن المسببات والدوافع، ونقد الأحداث ووصل إلى نتائج هامة، وامتاز عن غيره من المؤرخين بما نسميه اليوم العقلية التاريخية والحاسة التاريخية. وقد ربط المسعودي في كتابة مروج الذهب بين الزمان والمكان واهتم اهتماماً واضحاً بالدراسات الاجتماعية والاقتصادية كما أنه أشار إلى كتب من سبقه من المؤلفين، ونقدها نقداً علميًا، وأبرز ما فيها من محاسن ومميزات.[101]

وأطلق المحدثون على المسعودي ومنهم فون كريمر لقب هيرودوتس العرب وهو تشبيه صحيح ومحاكاة جيدة. فإن كلاً منهما أفاض في تدوين التاريخ وجمع المادة بصبر وتأنٍ. وكذلك جمع بينهما جلد على تسجيل الوقائع وتدوين الحوارق والعجائب التي أخذت

بلبيهما، فإن العمل الذي قام به المسعودي وهو تسجيل التاريخ، تاريخ الإنسانية العام منذ بدء الخليقة إلى زمنه سنة ٣٢٦ هـ. وهذا ما دفع المؤرخ فازيليف أن يقول "إن كتب المسعودي مما يقرأه المسلمون والأوروبيون على السواء، لما فيه من متعة ورواء، ولذا استحق بأن يلقب بهيرودتس العرب وهو اللقب الذي أطلقه عليه "كريمر".[٢]

وذُكِر المسعودي في الموسوعة الأمريكية بأنه "مؤرخ ورحالة يعرف ب هيرودوتس العرب". وهو أول مؤرخ جمع التاريخ مع الجغرافيا العلمية من خلال عمله "مروج الذهب ومعادن الجوهر" وهو تاريخ عالمي.

ومن أضخم أعماله "أخبار الزمان" في ثلاثين مجلد، ويبدو أنه موسوعة تاريخية عالمية. إنه ليس تاريخاً سياسياً فقط، ولكنه يحوي أيضاً العديد من الحقائق حول المعرفة الانسانية. وللمسعودي كتابٌ آخر سماه "كتاب الأوسط" ويوصف بأنه ملحق أو تكملة لأخبار الزمان. ومن المحتمل أن هناك نسخة منه في مكتبة بودليان باكسفورد. إلا أن شهرة المسعودي طارت في الآفاق كمؤرخ بارز بكتابه المسمى "مروج الذهب ومعادن الجوهر". وأطلق عليه ابن خلدون إسم "الإمام" أي إمام المؤرخين.[٣] ولقّبه ابن خلدون ب "إمام المؤرخين" وهو تشبيه يمكن مقارنته ،وبحق بأبي "التاريخ الأغريقي" فأثره أوسع بكثير من الأثر الذي خلفه زميله اليوناني في القرن الخامس ق.م. إلا أنّ المؤرخ اليوناني أكثر فناً في كتابة التاريخ وأنصع منهجيةً".[٤] واعتبره "روزنتال" واحداً من ثلاثة كبار كتبوا في التاريخ العالمي من المؤرخين العرب.

وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن المسعودي يعتبر من أوائل المؤرخين المسلمين الذين أخذوا الكثير من النقول عن قدامى الكتاب من أصحاب تاريخ عصور ما قبل الإسلام وهذا ما يتضح في الأقسام من تاريخه الذي يعالج فيها أخبار الهند والفرس واليونان والرومان. ومما يؤسف له أن المسعودي لا يذكر أسماء مصادره مكتفياً بنسبة الأخبار إلى "الموثوق بهم من العلماء" مما يوحي بأنه لجأ إلى السماع وليس إلى القراءة. وتتلخص قواعد النقد التاريخي عنده في ضرورة أن تكون المعلومات أصلية، بمعنى أن يكون المؤلف نفسه شاهد عيان. وهذا يعني بالتالي كشف الجهال من المؤلفين الذين يأخذون بالظنون ويتهاونون في التحقق من صحة الأخبار.[٥]

وفي كتاب المسعودي مروج الذهب تأريخ عالمي متطور، بالقياس للتواريخ العالمية السابقة. ففي عرضه الأحداث مزج بين التاريخ وعلم الكلام، فالعالم في نظره مخلوق كما يذهب المعتزلة. وفي وصفه للأمم والشعوب مزج بين الإثنوغرافيا والثقافة، أو وقوفه على ما يمكن تسميته بـ الانثروبولوجيا الثقافية . ومعلوماته الجغرافية حافلة بالتأويلات والتفسيرات التي تربط بين حركة التاريخ وحركة الكواكب، وكذلك بينه وبين الجغرافيا الطبيعية. وفي هذا الصدد وقف على تأثير التربة في الإنتاج الغذائي، وتأثير الأخير في طبائع وأمزجة البشر.[١٠٦]

كما أنّ المسعودي فسّر بكل جدارة حركتي المد والجزر، وتكلّم عن بعض الظواهر الطبيعية كالرياح الموسمية في المحيط الهادي ومواعيد هبوبها. وكان يعتقد بكروية الارض وبالغلاف الغازي المحيط بها. كما أنّ معظم مؤلفات المسعودي لا تخلو من الحقائق الجيولوجية فهو من علماء العرب والمسلمين الذين اهتموا بهذا الجانب اهتماماً بالغاً. وللأسف الشديد أن مؤلفه الذي يعتبر خلاصة نتاجه في مجال علوم الأرض ضاع ولم يبق منه إلاّ نتفٌ قليلة جدّاً.

ويعتبر المسعودي من الرواد الموسوعيين في العرب ويتشابه كتابه مروج الذهب ومعادن الجواهر بكتاب اليعقوبي، ولكن المسعودي أغزر علماً وإن كان أقل دقةً وتمحيصاً للأمور.[١٠٧]

كما أنه يعتبر من المؤرخين ذوي الثقافة المتنوعة إذ لم يهتم بالتاريخ والجغرافيا فحسب، بل اهتم كذلك بعلم الكلام والأخلاق والسياسة وعلوم اللغة.[١٠٨]

وبصورة عامة يعتبر كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر من أهم كتب المسعودي ومن أكثر مؤلفاته التاريخية إيجازاً، وفيه أفضل تصور للحياة الثقافية والاجتماعية في عصر الخلافة، حوى الكثير من المعرفة والمعلومات الخاصة بعلم الأنساب والسلالات، والأحداث السياسية. ومن الملاحظ أن المسعودي لم يتبع سنة من سبقه من المؤرخين، بل وضع منهجاً جديدا، وطور الدراسات التاريخية، وحذا بعض المؤرخين حذوه، وخاصة ابن خلدون وقد وصفه نيقولا زيادة بأنه كتاب سياحة ومعرفة جعرافية وعمران وعلم وملاحظة وأخبار وأساطير ومن كتبه التنبيه والإشراف ، وكتاب أخبار الزمان ومن أباده

الحدثان" (بقي الجزء الأول وكان في ثلاثين مجلداً) وكتب أخرى ضاعت ولم يبق منها إلا اسمها.[109]

أما سيدة اسماعيل كاشف فتقول: "إنه كتاب تاريخي وجغرافي عظيم القيمة، لم يكتف فيه المؤلف ببحث الموضوعات التي اعتادها المؤرخون المسلمون، بل تطرق إلى تواريخ الهند والفرس والروم واليهود"[110] وقد أطنب الكتاب الأقدمون في الإشادة بالمسعودي ومؤلفاته ووصفه ابن النديم في كتابه "الفهرست" بأنه "مصنف لكتب التواريخ وأخبار الملوك"، وقال ابن خلدون عن المسعودي: أنه "صار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه".[111]

ونلاحظ أن المسعودي سار في كتاباته على نهج قدامى المؤرخين الذين اتبعوا طريقة الحوليات، إلا أنه مزج بين هذه الطريقة وبين الترتيب الموضوعي الذي يحفظ للواقعة التاريخية وحدتها، فهو يفرد باباً أو كتاباً لكل دولة، ويخصص فصلاً لكل أمير أو حادثة، فلا يفقد الموضوع وحدته. وهذا الأمر ليس مستغربا فقد ترك مؤرخو هذا العصر الاعتماد على الأسانيد والرواية المتعددة للخبر الواحد على غرار ما فعل البلاذري والطبري. وإذا كان المسعودي قد حاول أن يتخفف منها ولم يتركها البتة في مؤلفاته التاريخية فإن مؤرخي هذا القرن الآخرين تركوها تماماً.[112]

وبإمكاننا القول أن المسعودي لا يختلف في منهجه في التأليف عن استاذيه الطبري الذي كان يعتمد على التاريخ بالسنين وعن اليعقوبي الذي كان يركز على الشخصية التاريخية.

لذا نرى المسعودي جمع بين منهج كلٍّ من الطبري واليعقوبي مع التركيز على الموضوع وبلورة خبرته العلمية والتحليل التاريخي وتقصّي دوافع الأحداث ونقدها النقد البنّاء.

وفي عرضه للتاريخ الإسلامي أبرز الأسباب والعلل المباشرة والعامة، فطرق مجال الرأي والرؤية في آن. فإذا أضيف إلى ذلك إحكامه الصلة بين المعارف المختلفة لتدخل ضمن موضوع التاريخ نؤكد صدق حكم بعض الباحثين بأن المسعودي قدم الرؤية الحضارية للتاريخ.

ويذهب بحر إلى أبعد من ذلك فتعتبر المسعودي من رواد فلسفة التاريخ، ولا مبالغة في ذلك البتة، إذ نجد في مصنفه ما يشي بالرؤية البيولوجية للتاريخ حين تحدّث عن نشأة الدول وشبابها وهرمها وعلل جميع ذلك والباحث في كتابه التنبيه والإشراف يجد مقاربةً فلسفة التاريخ، أفاد فيه من مؤلفاته السابقة وقد أبرز مثلاً تأثر الجغرافيا في التاريخ السياسي، وعرض لتاريخ العقائد حيث تابع ورصد المشترك الإنساني العام في مجال الدين

وهكذا قفز المسعودي القريب من عصر الطبري قفزة كبيرة في مجال تفسير التاريخ، فحرك (السكونية) الجامعة التي بررت في تاريخ الطبري، وقدم خطّاً موسوعياً متحَركاً يعتمد على الفكر والرؤية والشمولية والتعليل، وأخرج التاريخ من إطاره السياسي المحدود وإلى الدائرة الأرحب التي تتسع لأمور الفلك اتساعها للأبحاث الجغرافية، وتأتي فيها أخبار الكتب وأجناس البشر بجانب أخبار الرجال وحديث التقاليد والطب، وهو يتحدث في السياسية وعللها وأمور الحرب حديثه في أمور الفكر والجدل الذهني والديني، دون أن ينسى دوماً ذكر الأحداث والملوك والأعمار والناس.

أما مسكويه فيقول في مقدمته :

. فلذلك جمعت هذا الكتاب، وسميته تجارب الأمم وأكثر الناس انتفاعا به وأكبرهم حظاً منه، أوفرهم قسطاً من الدنيا، كالوزراء، وأصحاب الجيوش، وسواس المدن، ومدبّري أمر العامة والخاصة، ثم سائر طبقات الناس وأقل الناس حظاً لا يخلو أن ينتفع به في سياسة المنزل، وعشرة الصديق، ومداخلة الغريب، ولا يعدم مع ذلك أنس السمر

وقد كتب أبو القاسم إمامي في مقدمة كتاب تجارب الأمم كتابٌ جليلٌ في التاريخ، ومصدرٌ لا يستغنى عنه في الدراسات التاريخية لم ينشر حتى الآن - مع الأسف - لا عندنا في إيران، ولا في غيرها من البلدان الإسلامية أوالبلدان الأخرى، إلا بعض أجزائه ولتجارب الأمم - كمصدر كبير لدراسة التاريخ - أهمية بالغة.[116]

ويعتبر كتاب مسكويه تجارب الأمم من كتب التاريخ العام، ولقد انتشر هذا النوع من

الكتابات التاريخية وازدهر في القرن الرابع الهجري. وقد بدأه مؤلفه بذكر أخبار الرسول ﷺ وخلفاؤه من بعده، ثم تلي ذلك الدول الأموية والعباسية، وتوقف في كتابة تاريخه حتى عام ٣٦٩هـ. وبحكم صداقته وقربه من أصحاب القرار وحضور مجالسهم ومخالطة علية القوم وعمله "قيّماً على مكتبة الوزير ابن العميد ومن جلسائه الدائمين".[١١٧]

كل ذلك أعطى مؤلفاته التاريخية قيمة خاصة، حيث اعتمد على القرب من الحدث في مختلف المجالات، ورصده، وذكر أسبابه، ومقارنته وإبداء الرأي، وخاصة في الفترة التي عاصرها فهو لم يكن مجرد مدون للخبر أو واصفاً للحدث، مما جعل لكتابه قيمة تاريخية قديماً وحديثا، وهي أمور مازالت مطلباً في الكتابة التاريخية إلى اليوم".[١١٨]

أما مسكويه أبو علي، أحمد بن محمد بن يعقوب (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م) المؤرخ والفيلسوف فله الكتاب المشهور "تجارب الأمم" وقد نشره أميدوز في ثلاثة أجزاء. ويعتبر مارجليوت أن الكتابة التاريخية بلغت عند ابن مسكويه، بالنسبة للمؤرخين المسلمين ذروتها في هذا الكتاب. أما بارنز فقد أشار إلى أن مسكويه تميز في هذا الكتاب بالبصيرة التاريخية أو الحس التاريخي، بالرغم من تأكيده بأنه لم يصل إلى مستوى ابن خلدون في فلسفة التاريخ.[١١٩]

ويعتبر كتاب مسكويه "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" كتاباً مهماً لحقبة من الزمن، وخاصة خلال العصر العباسي الثالث إبان حكم بني بويه. وسبب ذلك يرجع إلى وقوفه بنفسه على أهم الأحداث وأسبابها، ولوجوده في مجالس الأمراء والملوك مع العديد من العلماء والفقهاء والرسل، حيث كان يخبر كل واحد منهم ما يعرفه من حوادث الماضي والحاضر.[١٢٠]

"ويجمع الدارسون على أن مسكويه، اختط للكتابة التاريخية مساراً جديدا، قوامه تحويل الوقائع إلى أحكام ومقولات، تبدأ بالتدبير الذي يسبق الحدث، ثم ذكر الحدث كتجربة إنسانية، ثم تعليل تلك التجربة، وأخيراً ما تمخضت عنه من دروس وعبر. لقد اعتبر مسكويه التاريخ مستودعاً للتجربة الإنسانية، وعنوان كتابه "تجارب الأمم" شاهداً على ذلك.

ومن الجديد الذي تفرد به مسكويه أيضا، إدماج الرأي في التجربة، واستخلاص العوامل المؤثرة من هذا الدمج في صياغة الأحداث الكبرى وفسر استقلال الأحوال السياسية وازدهار العمران بالسياسات الاقتصادية الرشيدة لقد كان بحق أول مؤرخ إسلامي يفطن إلى أهمية التفسير المادي للتاريخ.[١٢١]

وانتقل مسكويه بالمنهج التاريخي من المنهج التاريخي بالرواية إلى منهج التأريخ بالدراية.[١٢٢] كما أن مسكويه خطا خطوة جديدة بفلسفة التاريخ، معتمداً على الاعتبار العقلي في درس التاريخ.[١٢٣]

وننتقل إلى مؤرخ إسلامي آخر صاحب التاريخ المسمّى (تاريخ البيهقي)

إن البيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦) يعتبر أكبر عقل في عهد السلطان مسعود الغزنوي. فهو حين أخذ على نفسه أنه يكتب التاريخ، لم يكن كمعظم المؤرخين بعيداً عن مجرى الحوادث التي يؤرخ لها، ولم يكن درسه لهذه الحوادث دراسة بعيدة عن البيئة التي جرت فيها، وعن الأشخاص الذين سيروا هذه الحوادث. ولم يكتف البيهقي بسرد التاريخ سرداً، ولكن كان يقف حيثما يجب التوقف ليبدي رأيه، لذلك يقول أما أنا وقد تعرضت لهذا العمل فإني أودي حق التاريخ كاملاً، وأبحث عن الخفايا بحيث لا يخفى شيء من الحوادث وإذا طال هذا الكتاب فإني طامع في ألا أثقل على القراء، فليس من حادث إلا وهو جدير بأن يقرأ ولا تخلو قصته من عبرة.[١٢٤]

ورغم علاقة البيهقي بالسلطان، فإنه كان يقول كلمة الحق بعيداً عن الهوى، وليس له ميول خاصة تؤثر على تفكيره أو رواياته وكان جسوراً جريئاً في إبداء رأيه في أخطاء السلاطين والحكام.

ويرى بارتولد صاحب مقال البيهقي في دائرة المعارف الإسلامية وأسبق العلماء إفادة من كتاب البيهقي، أن تاريخه ليس تاريخاً لدولة أو لبلد بالمعنى المعروف، إنما هو حديث رجل سياسي كتب عن حياة الملوك الذين عمل معهم وعما كان يجري في الشؤون الداخلية والخارجية، وبهذا قال البيهقي نفسه ثم يقول بارتولد وإذاً فلدينا صورة قوية عما جرى

في البلاط الغزنوي أيام السلطان مسعود وعن طرائق الحكم في الدولة التي أنشأها سبكتكين ومحمود، صورة ليس لدينا ما يماثلها عن أي عصر آخر في القرون الوسطى الإسلامية."[١٢٥]

وأبدى المستشرق "كازي ميرسكي" في مقدمته لديوان "منوجهري" ثناءه وإعجابه بأسلوب البيهقي ويذكر وهو يتحدث عن النصوص العربية التي ترجمها إلى الفارسية أن هذه الترجمة قد خلت من عيوب الالتواء كما خلت من التكرار وجاءت صورة صحيحة كاملة للنص العربي الذي كتبت به أصلاً.[١٢٦]

وأمّا المؤرخ حافظ ابن عساكر (١١٠٥-١١٧٦م) صاحب كتاب "تاريخ دمشق الكبير"، كان قد غلب عليه الحديث وبرع فيه براعة لم يسبقه إليها فيه أحد. لذلك فقد سلك في مؤلفه التاريخي هذا نهج المحدثين الذين سبقوه. فهو يبدأ بذكر السنة ثم يورد الخبر، ثم اتبع طريقته هذه في الأخبار التي أفردها عن الشام ودمشق في المجلد الأول وبعض الثاني، وفي الأحاديث التي أوردها في التراجم. أما هذه التراجم فقد رتبت على حروف الهجاء بدقة.[١٢٧]

ونتيجة لكثرة أجزاء كتابه، أو مجلداته الناتجة عن غزارة مادته، فنجده ينقل بعض الأحاديث والأخبار ويدع العهدة على من نقلها عنه لا يصححها ولو كان فيها خطأ.

فقد أكمل تاريخه بعد مسودات ما يكاد ينضبط حصرها".

وكأنه أدرك ما قد يكون في الكتاب من عيوب، فيقول "هذا مبلغ علمي وغاية جهدي عما وقع عليه وثبت عندي، فمن وقف فيه من تقصير أو خلل أو عثر فيه على تغيير أو زلل، فليعذر أخاه في ذلك مطولاً، وليصلح ما يحتاج لإصلاحه متفضلاً".[١٢٨]

ويقول ابن خلكان . فلو استطاع تحريره وتنقيحه، مع ما عرف عنه من ثقة وأمانة، لكان تاريخه هذا أعلى في تأليف المحدثين والمؤرخين على السواء. والجمع هو الصفة الغالبة على موسوعة الحافظ. وبالتالي فإن الملاحظات الشخصية قليلة، كما أنه أنتقى الحوادث والأخبار، من قبل الحافظ، يدل على مهارة وعلم تفوق، كما أن المعلومات التي يتضمنها تاريخ الحافظ على جانب كبير من الدقة والترتيب.[١٢٩]

ويعتبر تاريخ ابن عساكر أغنى المصادر عن تاريخ العرب المسلمين من نقطة الانطلاق الأولى وعلى امتداد الرقعة الجغرافية التي وصل إليها الإسلام خصوصاً في الحقبات التاريخية التي كانت دمشق عاصمة الحياة العربية، ومصدر القرار، ومحجة وفود الجماعات والرجالات من الجزيرة والعراق وفارس. وما وراء النهرين وأقصى الشرق، ومصر وأفريقية وأطراف المحيط. (١٣٠) يقول فيه ابن خلكان "كان محدث الشام في وقته، ومن أعيان الفقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث فاشتهر به وبالغ في طلبه إلى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره".(١٣١)

أما جمال الدين ابن علي الجوزي (ت ١٢٠١م) صاحب كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم فهو يقول في مقدمته: "فإني رأيت النفوس تشرئبُّ إلى معرفة بدايات الأشياء، وتحب سماع أخبار الأنبياء، وتحن إلى مطالعة سير الملوك والحكماء، وترتاح إلى ذكرى ما جرى للقدماء.

ورأيت المؤرخين يختلف مقاصدهم في هذه الأنباء، فمنهم من يقتصر على ذكر الأنبياء الابتداء، ومنهم من يقتصر على ذكر الملوك والخلفاء، وأهل الأثر يؤثرون ذكر العلماء، والزهاد يحبون أحاديث الصلحاء، وأرباب الأدب يميلون إلى أهل الأدب والشعراء. ومعلوم أن الكل مطلوب، والمحذوف من ذلك مرغوب، فأتيتك بهذا الكتاب الجامع لغرض كل سامع، يحوي عيون المراد من جميع ذلك، والله المرشد إلى أصوب المسالك. وابتدى بعون الله وتوفيقه وأذكر الدليل على وجود الصانع سبحانه وتعالى".

ثم يقول: "وأن خلقا من المؤرخين، ملأوا كتبهم بما يُرْغَبُ عن ذكره، تارة من المتدنات البعيدة الصحة، المستهجن ذكرها عند ذوي العقول كما قد ذكر في مبتدأ وهب ابن منبه وغيره من الأخبار التي تجري مجرى الخرافات، وتارة بذكر حوادث لا معنى لها ولا فائدة، وتارة بذكر أحوال ملوك، يذكر عنهم شرب الخمر، وفعل الفواحش، وتصحيح ذلك عنهم عزيز، فإن صح كان ذلك إشاعة الفواحش، وإن لم يصح كان في مرتبة القذف، وهو في العاجل يهون على أبناء الجنس ما هم فيه من الزلل. على أن الأخبار لا تسلم من بعض هذا".(١٣٢)

ويقول روزنتال في كتابه: "لقد بقي في اللغة العربية تاريخ عالمي عظيمٌ هو كتاب

المنتظم' لابن الجوزي، أما الذين تلوه فقد انحدروا إلى أوطأ مستوى تدنى إليه التاريخ الإسلامي، كما يتجلى ذلك في الكتب التي تمثلها.(١٣٤)

إن ابن الجوزي الذي انتقد المؤرخين بإيرادهم الكثير من المعلومات المليئة بالغث والسمين والممتزجة فيها الخرافات والأساطير بالحقائق، إلا أنه وقع في نفس الخطأ وأورد كثيراً من النصوص الغير عقلانية وهو على إيمان بصحة ما أورده. وتشمل هذه النصوص موضوعات مختلفة مثل: الأحاديث الغيبية والموضوعية، والكرامات والدعوات، والمبالغات والأرقام الضخمة والمنامات. وهو نفسه كان قد أشار لها بقوله: "لا معنى لها ولا فائدة في ذكرها".(١٣٥)

وينتقد ابن الجوزي في مقدمة كتابه المؤرخين الذين يقصرون تواريخهم على فئة دون أخرى. فمنهم من يميل إلى الكتابة عن الملوك والخلفاء ،ومنهم من يذكر الأنبياء، وفئة أخرى تذكر العلماء والزهاد والصلحاء، وآخرون يميلون إلى ذكر أهل الأدب والشعر.

ويتابع القول في مقدمته:

فقد اجتمع في كتابنا هذا، ذكر الانبياء والسلاطين، والأحداث والمحدثين والفقهاء والمحدثين والزهاد، والمتعبدين، والشعراء، والمتأدبين. فكأن الكتاب مرآة يرى فيها العالم كله والحوادث بأسرها، إلا أن يكون من لا وقع له فليس لذلك ذكر أو حادثة لا معنى تحتها فلا وجه لذكرها، وقد أنتقى كتابنا نقي التواريخ كلها، وأغني من يعني بالمهم منها عنها، وجمع محاسن الحديث والأخبار اللائقة بالتواريخ وانتخب أحسن الأشعار عند ذكر قائلها، وسلم من فضول الحشو ومرذول الحديث ولم يدخل فيه ما يصلح حذفه.(١٣٦)

لذلك رأى أن يأتي بكتاب جامع يشمل الفئات المذكورة، دون حذف ما أمكن ذلك. كما أنه لاحظ وجود كثير من الخرافات في كتابات السابقين وهي مستهجنة وغير قابلة للتصديق خاصة عند ذوي العقول.

كما أنه أخذ على الذين يذكرون الناس بسوء أو ما يسيء إليهم وينقص من قدرهم كشرب الخمر وفعل الفواحش وغيرها. ومن نظرة المؤرخ المؤمن، يرى أن ذلك قذفٌ لا

يجوز ذكره واشاعته وإن صح، كما أنه لا يحتمل التزييف والإساءة فيعتبر قذفاً.

وقد أكمل أبن الجوزي في كتابه ما نقص عند غيره، فقد ذكر فيه الملوك والخلفاء والزهاد والأدباء والشعراء والصلحاء وغيرهم. كما أنه ابتعد عن القدف وفحش القول، ومردول الأخبار. ويمكننا القول إن المنتظم يمثل انتقالية لم يكن فيها علم الكلام مهنة ابن الجوزي ولكن فرض سيطرته فرضاً تاماً على التاريخ الإسلامي، رغم أن الإهتمام السياسي كان أخذاً بالتدهور.[١٣٧]

أما ابن الأثير (١١٦٠-١٢٣٤) فيقول في مقدمته:

فلما رأيت الأمر كذلك، شرعت في تأليف تاريخ جامع أخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما، ليكون تذكرة لي أراجعه خوف النسيان وآتي منه بالحوادث والكائنات من أول الزمان، متتابعة يتلو بعضها بعضاً إلى وقتنا هذا ولا أقول إني أتيت على جميع الحوادث المتعلقة بالتاريخ، فإن من هو بالموصل لا بد أن يشذ عنه ما هو بأقصى الشرق والغرب، ولكني أقول أني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد.[١٣٨]

إنّ ابن الأثير في كتابه الكامل يتناول التاريخ السابق للسيرة وهو مجموع الأساطير والحكايات السابقة للحقيقة المنزلة، ويقف المؤرخ منها موقفاً ليس بالتحبيذي أو الانتقادي، إنه يعكس لكل مجموعة ثقافية في المجتمع الأسلامي الصورة التي ترسمها من نفسها. وذلك ليرى الناس الى أيّ حدٍّ وصل جهل وسفه الخلق قبل الرسالة المحمدية، إنّ أساطير الأولين صورة ما قبل التاريخ الحقيقي، لا فائدة فيها ولا حكمة، لأن الإنسانية لم تبلغ سنّ الرّشد.[١٣٩]

ويؤخذ على ابن الاثير تحامله على صلاح الدين الايوبي. وفي كثير من المواقف كان يغمز بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، محاولاً تشويه أعماله واتهامه باغتصاب السلطة بالقوة. وكان كثير كيل المدح والتمجيد للزنكيين، والإشادة باعمالهم. ويؤخذ عليه اسرافه في النقل عن السابقين والمعاصرين له من المؤرخين، ويشفع له اعترافه بنقله عن السابقين.[١٤٠]

وقد استقى ابن الأثير كماً كبيراً من المادة التاريخية التي احتوى عليها كتاب الطبري، وهي تغطي الأجزاء السبعة الأولى، وقد نقل حرفياً أجزاء كاملةً. ويعترف بقوله: فإني لم أضف إلى ما نقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة لبيان أو اسم إنسان أو ما لا يطعن على أحدٍ منهم في نقله، وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين، إذ هو المتقن حقاً والجامع علما وصحة اعتقاد وصدقاً ... إلى قوله : انتهى تاريخ أبي جعفر.[١٤١]

كما أن ابن الأثير عاب على المؤرخين السابقين أسلوبهم في كتاباتهم التاريخية وذلك لعدم مراعاتهم التوازن بين أجزائها، فالمؤرخ المشرقي اهتم بالمشرق والمؤرخ المغربي اهتم بأخبار المغرب. وكان ابن الأثير كما يقول المستشرق جب يكتب بأسلوبه الخاص فيقرأ ويسمع، ثم يصوغ الأخبار التي جمعها بطريقته الخاصة وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نؤكد أنه نقل بعض أخباره نقلاً حرفياً عن العماد أو غيره.[١٤٢]

وابن الأثير الذي يعتبر من مصادر ابن خلدون، يجمع بين صفة العالم المدقق والمؤرخ الموهوب. فهو يذكر في مقدمة كتابه أهداف مطالعة التاريخ ومعرفة الحوادث، ويذكر تباين المؤرخين في تحصيل الغرض ويفلسف التاريخ فيتكلم في الجلي من الحوادث والخفي.

أما المنهج الذي اتبعه ابن الأثير في كتاباته، فيختلف عن منهج الطبري وأقرانه من أصحاب الحوليات. فقد تنبه إلى سلبية منهج الحوليات، حيث تذكر الحادثة الواحدة في سنين فتأتي مقطعة. فعمد - عندما لخص الطبري وأكمل ما في رواياته من النقص - إلى جمع الحادثة في موضع واحد بشكل متناسق[١٤٣] فجاء جميع ما في تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً . لذلك يقول في مقدمته: ...ورأيتهم ايضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ويذكرون منها في كل شهرٍ أشياء فتأتي الحادثة مقطعةً لا يحصل منها على غرضٍ إلا بعد إمعان النظر، فجمعت أنا الحادثة في موضعٍ واحدٍ وذكرت كلَّ شيءٍ منها في أي شهرٍ أو سنةٍ كانت، فاتت متناسقةً متتابعةً قد أخذ بعضها برقاب بعض.[١٤٤]

والذي نراه أن هذه التعديلات التي أدخلها ابن الأثير في منهج الحوليين في الكتابة التاريخية لا تجعل منه مؤرخاً موهوباً فقط بل ترفعه إلى درجة المجددين أصحاب الطرق المبتكرة في التأليف.[١٤٥]

وقد فطن المستشرقون منذ وقت مبكر إلى خطورة كتاب الكامل في التاريخ فنشره نوربرج وطبعه في ليدن في ١٢ مجلداً وفرغ من طبعه بأكمله سنة ١٨٧٦م.[١٤٦]

وقد حرص ابن الأثير على تحليل بعض الظواهر التاريخية وعلى نقد بعض الأخبار، بل ونقد بعض السلوك من الناس، ووجد لديه النقد السياسي والحزبي والأخلاقي والعلمي، يدرج ذلك عفواً بين ثنايا الأحداث مما جعل شخصيته التاريخية واضحة على الدوام في الكتاب.[١٤٧]

وورد في الموسوعة الأمريكية حول كتابه الكامل بأنه تاريخ عالمي، يحوي مادة نادرة لفترة ما بعد ٩٠٠عام، وخاصة الأحداث التي عاشها أو عاصرها المؤلف في حياته. ومن حيث طريقة كتابته يعتبر أكثر حيوية من أي تاريخ اسلامي أخر. وقد طبع عدة طبعات بالعربية خلال قرون، ولكن النسخة الأصلية لم تكن متداولة حتى طبعت في أربعة عشر مجلدا من قبل تورينبيرغ (C.J. Tornberg) وذلك بين عامي ١٨١٥ ١٨٧٦ وهناك نسخ متفرقة مترجمة قابلة للتداول.[١٤٨]

ولعل من أهم ما أعطى كتاب الكامل قيمة أن صاحبه تخيَّر له المصادر، وأنه إلى هذا وذاك كان يلخص الأخبار أحسن تخليص ويذكر أصح الروايات التي ارتضاها، ومع ذلك فبعض أقسام الكتاب ومنها القسم الأول المتعلق بالخليقة وبدء العالم لا يخلو من الضعف والأسطورة والمبالغة.[١٤٩] والحقيقة أن أبن الأثير يعتبر أبرز مؤرخي المسلمين بعد الطبري ومؤلفاته التاريخية تبرر ذلك. وقد كتب في أربعة أنواع من التاريخ برز فيها جميعاً. فكتابه الكامل في التاريخ وهو في التاريخ العام يعادل كتاب الطبري المماثل له. وكتاب الباهر في الدولة الأتابكية ومجلد في تاريخ الدول أو الأسر على منهج الصائني في كتابه التاجي [١٥٠] واهتم بإبراز فضل الصحابة ومناقبهم، والرد على الرافضة وغيرهم.[١٥١]

كما أن للكامل في التاريخ ميزات منها بروز شخصية المؤلف في الكتابة، فقد برزت انفعالاته الذاتية مع الأحداث في مواقف الرضى أو السخط من خلال تعليقاته على بعض الأخبار، من ذلك تعليقه على الصليبيين بعد عجزهم عن احتلال دمياط وانسحابهم إلى الشام بعدما استباح نور الدين بلادهم.[١٥٢]

قال فيه السخاوي في كتابه "الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ" :

إنه أحسن التواريخ بالنسبة إلى إيراد الوقائع موضّحةً بيّنةً حتى كأن السامع في الغالب حاضرها من حسن التصرّف وجودة الإيراد ."[١٥٣]

وقال فيه ابن خلكان:" حافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، خبيراً بأنساب العرب وأيامهم وأخبارهم، عارفاً بالرجال وأنسابهم ولا سيّما الصحابة" .[١٥٤]

ويقول عنه فلنت:

"إنه لم يكتف بسرد الوقائع، بل حاول أن يكتشف مقدماتها ويبرز نتائجها .

ويقول عنه ابن خلكان " إن بيته كان مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها. وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم" .[١٥٥]

ويقول د. طليمات في كتابه " ابن الجزري مؤرخاً" إن من أبرز سمات عمله التاريخي، نقده للتاريخ نقداً واعياً، فردّ بعض تحليلات الطّبري لحرب الفجّار ودافع عن الخليفة عثمان في موقفه من أبي ذرٍّ الغفاري حين نفاه إلى الرّبذه.[١٥٦]

أما ابن خلدون في مقدمته فقد طرح ولأول مرة بالنسبة إلى المؤرخين العرب الإسلاميين الذين سبقوه، طرح معالم نظرية علمية موضوعية. فالتاريخ حسب تصوره، علم موضوعه الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم. وأن التطور التاريخي مرهون بشكل حاسم بتطور أسلوب المعاش الإنساني،وأن الصراعات الاجتماعية والطبقية هي من طبيعة العمران. ومن منطق هذه الصراعات أن يسيطر بعض الناس على البعض الأخر.

وعن هذه السيطرة ينشأ الملك وتنشأ الدولة وأنه ينبغي على علم التاريخ ألا يقصر تاريخ التطور الاجتماعي على أعمال الملوك والحكام وقادة الجيوش، بل إنه يهتم وقبل كل شيء بمنتجي الحوائج المادية، أناس العمل الذي يصنعون التاريخ.[١٥٧]

إن حركة التاريخ في نظر ابن خلدون، هي عملية جدلية متصاعدة وأنّ أسلوب المعاش الإنساني وأسلوب انتاج الخبرات المادية يشكل الحركة الرئيسية منها. والتاريخ حسب مفهومه يسير وفق ضرورة موضوعية، وليس على أساس أهواء إنسانية ذاتية أو لقوى خارقة.

وتبدو عبقرية ابن خلدون في دراسة الاجتماع الإنساني وشؤون العمران، وهي البحوث التي يطلق عليها الان اسم علم الاجتماع، وإليها ترجع أهم أسباب الشهرة وتخليد اسمه بين قادة الفكر في العالم. فقد تمخضت بحوثه هذه عن علم جديد لم يسبق إليه.

فهو يقول وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً اخترعته من بين المناحي مذهبا عجيباً وطريقة مبتكرة وأسلوباً وإذا كانت طريقة مسار التطور الدائري أو الدوري الذي قام به له ما يشابهه في الثقافة الكلاسيكية التي سبقته إلا أنه مختلف عنها جذرياً في كل النواحي

كما أن ابن خلدون لا يألو جهداً بأن يصنع القواعد والأسس العلمية لكتابة التاريخ ويعتبره أحد الفنون الحديرة بالإهتمام والعناية، ولقد اهتم في هذا الباب بأمور ثلاثة هي

١- تعريف التاريخ بأنه فنٌ عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية.

٢- توضيح القواعد الأساسية لكتابة التاريخ.

٣- نقده للمؤرخين الذين سبقوه لعدم توخيهم الدقة فيما كتبوه أو نقلوه.

وقد وعي ابن خلدون الفترة التي عاش فيها، وخطورة الأحداث التي عرفها الوطن العربي. لقد انتبه بكامل وعيه لذلك المنعطف الخطير الذي قدر له أن يعيشه. لذلك أتى ابن خلدون ليضع جملة القوانين التي تحكم نشوء وانحطاط الحضارات، ثم أن هذا التنبيه نفسه "لتاريخنا كان ضمن أعظم العوامل في نهضتنا الحديثة"[١٦٢]

كما أن التاريخ من وجهة نظر ابن خلدون لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير أن يعدّ في علومها وخليق.. ويتابع القول وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط والحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة.

انطلق ابن خلدون من مشكلة بسيطة كيف يمكن كتابة تاريخٍ صحيح ، بنائه على الروايات وأحاديث مثبتة؟ وهل يمكن القبول بالروايات دون تمحيصها؟

لقد أجاب ابن خلدون نفسه على هذه الأسئلة، إذ لا بدّ من علمٍ يوفر القواعد الكونية الكفيلة بتفسير نظام المجتمع البشري وكيفية اشتغاله . وقد اضطلع بنفسه بإنجاز هذه المهمة. وتحقيقاً لهذه الغاية وضع الأسس الجغرافية والبيئية(الأيكولوجية) والروحية للمجتمعات البشرية التي عرفها في زمنه، ومن شمال أوروبا إلى إفريقيا السوداء وآسيا."[164]

ومن هنا كانت مأثرة ابن خلدون على علم التاريخ أن حمل الواقعة من إطارها الجزئي إلى إطارها الكلي، ومن غمار الواقعة في ذاتها إلى الواقعة في إطار الزمان والمكان. كما أنّ ابن خلدون يعتبر أوّل من نبّه إلى ضرورة فحص الخبر التاريخي.[165]

وكان ابن خلدون إضافةً إلى مصادر تاريخه المكتوبة، يستعين يقينا بالشهادات الشفوية والمعاينات التي تتيحها له تنقلاته بين عواصم ومدن ومناطق كثيرة في العالم الإسلامي وفي جناحه الغربي خصوصاً.[166]

ويقول بن نبي " إن ابن خلدون قد تمكن من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذ لم نقل إنّه قد قام بصياغته فعلاً، فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أن مصطلح عصره " قد وقف به عند ناتجٍ معينٍ من منتوجات الحضارة، ونعني به _الدولة_ وليس عن الحضارة نفسها."[167] وقد قال أحد مفكري الغرب عن مقدمته " إنها مزيج من القوانين العالمية ودائرة معارف لعلوم العصر".[168]

وقد أشاد لودفيج جمبلوفتش بابن خلدون فقال :

" لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوغيست كونت بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالمٍ أورروبي في علم الإجتماع، جاء مسلمٌ تقيٌّ فدرس الظواهر الأجتماعية بعقلٍ متّزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الإجتماع."[169]

وأخيراً تميز ابن خلدون عمن سبقوه ولحقوه في تفسير التاريخ وفلسفته الذين كانا

بمعزلٍ عن الدين أو في صدامٍ معه، بينما جاءت أحكام ابن خلدون في إطاره بدليل تكراره في اخر الحديث عن الأحكام التي توَصل إليها لعبارة هذه سنة الله في خلقه وربما أوحى باقتضاب فيها إلى أن الله سبحانه وضع سنناً لمخلوقاته سواء كانت طبيعية أم بشرا، وما عمله هو إلا اكتشاف هذه السنن في الميدان البشري.[١٧]

وأشارت سيدة كاشف إلى أن الجزء الثمين من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر للعلامة ابن خلدون (ت٨٠٨/١٤٠٥) الذي يعد من المصادر الأصلية إنما هو القسم الخاص بتاريخي البربر والأسرات الحاكمة في شمال إفريقيا، وهو القسم الذي يمتاز بالشمول والعمق والدقة والأحكام الصائبة. وقد رفع صاحبه إلى المرتبة الأولى بين المؤرخين باعتبار معاصرته وخبراته الشخصية. `` كما يجب التنبيه إلى أن أساس المعرفة عند ابن خلدون لا يخرج عن مصدرين العقل والتجربة معاً. وكل خروجٍ بالعقل عن هذا الإطار المزدوج والموحد يوقع صاحبه في تناقضٍ واضح ويضاف إلى ذلك نقده المواقف الميتافيزيقية (العلم الإلهي) للفلاسفة بقوله واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. وأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع من ذلك.[١٧٢]

وعليه فإن ابن خلدون حين أعلن في مقدمته عن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها وأنها تقيم بناءها على العقل وأقيسته، لم يكن يقصد من وراء ذلك تفنيد الفلسفة لذاتها ومن ثم منهجها العقلاني كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين العرب المعاصرين.[١٧٣]

ولم يكن يقصد كذلك تكفير صحابها كما ذهب إلى ذلك الغزالي من قبل في كتابه تهافت الفلاسفة ، وإنما أراد أن البحث فيما وراء الطبيعة عن طريق الفلسفة وأقيستها العقلية، أمر صعب المنال، طريقه غير سالك بل محفوف بالمخاطر.[١٧٤]

وعند ذكر الدولة في الإسلام يجب أن لا ننسى أن أهمية هذا المفكر كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية، ويميز ابن خلدون بين ثلاثة أنظمة

- الملك الطبيعي : وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
- الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في المصالح الدنيوية

- وعند الحديث عن الخلافة، النظام الثالث، يعترف ابن خلدون أن هذا النظام لا يكون إلا بمعجزة تعارضه مع الواقع، إذ أن تاريخ الإسلام يتضمن خرقاً وانقطاعاً.(١٧٥)

وأخيراً يمكننا القول إن ما حدث من تطور في تدوين التاريخ كان تمهيداً للمؤرخ العربي ابن خلدون لأن يصل في مقدمته المشهورة إلى المفهوم الصحيح لعلم التاريخ، وما ذكره فيها من آراء تاريخية لا تكاد تختلف عن الآراء الحديثة. وعليه فابن خلدون يكون علماً من أعلام التاريخ العالمي ومؤرخاً للحضارة العربية الإسلامية على امتداد القرون السبعة السابقة له.

ومن شيوخ المؤرخين، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (١٣٦٤-١٤٤١) "شيخ المؤرخين المصريين" في القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، وقد استهل نشاطه في التأليف بالشروع في وضع موسوعة كبرى أسماها "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" وهي الموسوعة التي عرفت باسم خطط المقريزي. وقد بدأ المقريزي في كتابة خططه حوالي سنة ٨٢٠هـ، واستمر في كتابتها حتى قبل وفاته بعامين أي حتى سنة ٨٤٣هـ.(١٧٦)

وهذا الكتاب هو موسوعة عمرانية جغرافية، تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية فنية..بكل معاني الكلمة. وللمقريزي مؤلفات هامة ومن أهمها "إغاثة الأمة بكشف الغمة"، نظراً لما له من قيمة اقتصادية واجتماعية كبيرة.(١٧٧)

وقد أورد المقريزي في مقدمة كتابه السبب الذي دعاه إلى كتابته فقال. "فأردت أن ألحص أنباء ما بديار مصر من الآثار الباقية، عن الأمم الماضية، والقرون الخالية. وما بقي بفسطاط مصر من المعاهد غير ما كاد يفنيه البلى والقدم. ولم يبق إلا أن يمحو رسمها الفناء والعدم. وأذكر ما بمدينة القاهرة، من آثار القصور الزاهرة. وما اشتملت عليه من الخط والأصقاع، وما حوته من المباني البديعة الأوضاع..."(١٧٨)

ويمكننا القول إن ظاهرة الاهتمام بالخطط والآثار كفرع من فروع التاريخ كانت قد وصلت ذروتها في عصر المقريزي.

أمّا ابن تغري بردي (١٤١١-١٤٩٦) فقد كان يستنتج منهجه التاريخي عن طريق

العرض والتحليل. وقد تنوعت مصادره التي اعتمد عليها منها المشاركة والمشاهدة والمشافهة، حيث جالس العلماء والمشتغلين في العلم مثل المقريزي والصفدي وغيرهما، فضلاً عن مجالسة السلاطين والخلفاء والشخصيات المرموقة. وأتيح له جمع مادة واسعة النطاق، كما أطلع على المصادر المكتوبة لسابقيه ومعاصريه مثل ابن حجر العسقلاني، والمقريزي معلمه وأستاذه والعيني [179] ولم يتقبل ابن تغري بردي، كل ما أمدته به مصادره من الروايات التاريخية على أنها من قبيل المسلمات التي لا يمكن ردها أو مناقشتها، وإنما كان يستخدم عقله في مناقشتها، ويستخدم حسه التاريخي في ردها، ومارس هذا النقد في سائر كتاباته التاريخية [180] ويمتاز أسلوب ابن تغري بردي بالوضوح وقرب المأخذ، والبعد عن الكثير من المحسنات والزخارف البديعية أو التركيبات البلاغية المعقدة، وإن شاب كتاباته الكثير من التعبيرات العامية بما صاحبها من أخطاء اللغة والنحو.[181] **ويقول ابن تغري بردي في مقدمة كتابه "النجوم الزاهرة":**

ولا أبرئه من خلل وإن حوى أحسن الخلال، ولا من زلل وإن طاب مورده الزلال

ويتابع بقوله أما بعد فلما كان لمصر ميزة على كل بلد بخدمة الحرمين الشريفين، أحببت أن أجعل تاريخاً لملوكها مستوعباً من غير مَيْن، فحملني ذلك على تأليف هذا الكتاب وإنشائه، وقمت بتصنيفه وأعبائه، واستفتحته بفتح مصر وما وقع لهم في المسالك وأجمع في ذلك أقوال من اختلف من المؤرخين وأهل الأخبار وأربابها ، وذلك بعد اتصال سندي إلى من لي عنه منهم رواية، ليجمع الواقف عليه بين صحة النقل والدراية.[182]

كما كان للمؤرخين العرب الأوائل فضل تقعيد هذه القواعد وتأصيل تلك الأصول مستفيدين بذلك من بحوث المحدثين وجهودهم في ضبط رواية الحديث النبوي الشريف ونقده والتأكد من صحته.[183]

وهكذا ظل المسلمون سدنة التاريخ وحفاظه طوال العصور الوسطى، حيث انفردت الحضارة الإسلامية وحدها بالتألق والبروغ . وعندما أخذت أوروبا تنفض عن نفسها غبار العصور الوسطى بقي العرب سادة الميدان وفرسانه، فلم يبدأ المؤرخون الأوروبيون تفردهم في الميدان إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ويوافقان القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين.

وهكذا فقد أسهم المؤرخون المسلمون في إنارة معالم الطريق ورسم الخطوط الأولى في كتابة التاريخ، وابتداعهم لمناهج وطرق البحث السليمة. مع العلم أن دورهم الحقيقي في التدوين بدأ بتدوين القرآن الكريم، إلا أن التاريخ كان يمثل بالنسبة إلى الكثير منهم السند الأول للعلوم الشرعية، حتى اعتبره البعض من فروض الكفاية. وهذا كان دافعا لهم إلى تسجيل أحداث التاريخ وخاصة منذ فجر الدعوة الإسلامية. ومن هنا فقد تميزت كتاباتهم بتأثرها بعقيدتهم الإسلامية، وهذا أمر غير مستغرب فالمؤرخ دائم التأثر بالمكان والزمان والبيئة التي يعيش فيها.

ومع أننا لم نف الكثير من المؤرخين حقهم، إلا أن الباحث يرى أن هناك ضرورة لدراسة أخرى، تستكمل فيها مناهج وأساليب كتابة التاريخ عند المؤرخين المسلمين.

قائمة الهوامـش

(١) عماد الدين خليل، مدخل إلى التفسير الإسلامي، ص٦

(٢) عبد الحليم عويس، "تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي"، الإسلام اليوم، العدد -٥، 1987، ص٣٢.

(٣) عفت الشرقاوي، " التراث التاريخي عند العرب"، مجلة فصول، مجلد ١، عدد ١ أكتوبر، ١٩٨٠، ص١٤٣.

(٤) محمود سعيد عمران، معالم التاريخ الإسلامي الوسيط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٩٨

(٥) سهيل زكار، مقدمة السير والمغازي لابن اسحاق، الطبعة الأولى.

(٦) نور الدين حاطوم، المدخل إلى التاريخ، مطبعة الإنشاء - دمشق، ١٩٩٦.

(٧) محمد سعيد شكري : "دراسة في سيرة ومغازي النبي ﷺ ومؤلفات ابن إسحاق" مجلة جامعة عدن للعلوم الإجتماعية والإنسانية"، العدد الرابع، يوليو - ديسمبر، ١٩٩٩ ، ص٣١

(٨) السهيلي، الروض الأنف، قدم له عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٧٨، ص٤

(٩) الشرقاوي، ص ١٤٣.

(١٠) محمد سلامه البلوي، "من رواد التجديد في الدراسات التاريخية الإسلامية"، مجلة كلية الدراسات العربية والإسلامية، العدد ١٩، يونيو ٢٠٠٠، ص٢١٣-٢١٥.

(١١) العدوي، مغازي رسول الله للواقدي"، مجلة تراث الإنسانية، ١، المجلد الخامس

(١٢) شوقي عطاالله الجمل، "التاريخ عند العرب"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد الأول والثاني، ص٢٨.

(١٣) الجمل، المرجع السابق، ص١٣.

(١٤) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٦، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ١٩٩٣، ص٤٠٠

(١٥) عبد العزيز الدوري، بحث نشأت علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠، ص١٠٤.

(١٦) المرجع السابق نفسه.

(١٧) العدوي، المرجع السابق نفسه.

(١٨) سهيل زكار، المغازي النبوية، دار الفكر-دمشق، ١٩٨١، ص٢٧-٣٣

(١٩) أبي يعقوب البسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، ج١، ص٤٣.

(٢٠) البلوي، المرجع السابق، ص٢١٥.

(٢١) الجمل، المرجع السابق نفسه.

(٢٢) محمد بن عمر بن واقد، المغازي، تحقيق مارسون جونس، بيروت ،(ب.ت)، ص٦.

(٢٣) ابراهيم أحمد العدوي، "مغازي رسول للواقدي ، تراث الإنسانية، ١- المجلد الخامس

(٢٤) العدوي، المرجع السابق، ص٢٤٨

(٢٥) المرجع السابق نفسه.

(٢٦) عبد العزيز الدوري، نشأت علم التاريخ عند العرب" مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠، ص٣٤

(٢٧) محمود سعيد عمران، المرجع السابق نفسه.

(٢٨) الجمل، المرجع السابق نفسه.

(٢٩) شمس الدين السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، حققه فرانز روزنتال، دار الكتب العلمية-بيروت، ص ١٦٠.

(٣٠) سناء الوسيني، ابن أبي خيثمة وكتابه "التاريخ من خلال نسخة خطيّة عتيقة"، دار الحسنية، العدد السادس عشر، ١٩٩٩، ص٤٠٦.

(٣١) الشرقاوي، "التراث التاريخي عند العرب"، مجلة فصول، المجلّد-١، العدد: ١، ص٤٣.

(٣٢) أبو حنيفة الدينوري، مقدمة الأخبار الطوال، القاهرة – دار إحياء التراث، ١٩٦٠.

(٣٣) الجمل، المرجع السابق، ص٣٢.

(٣٤) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، تعليق يحي عبارة، دمشق- منشورات دار الثقافة، ١٩٨٦، ص٢٣-٢٦.

(٣٥) الشيخ محمد الحصري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية الدولة الأموية المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة، ص ٣ ٤

(٣٦) رياض عيسى، النزاع بين أفراد البيت الأموي، دمشق، دار حسان، ١٩٨٥، ص٨.

(٣٧) الدوري، المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣.

(٣٨) خضر عبد العليم، المرجع السابق نفسه.

(٣٩) محمد جاسم حمادي المشهداني، موارد البلاذري عن الأسرة الاموية في أنساب الاشراف، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٩٨٦، ص٤٨ ٤٩

(٤٠) فراج عبد الستار، مقدمة أنساب الأشراف، ص١٤.

(٤١)عبد الواحد ذنون طه، "نشأة علم التاريخ عند العرب" مجلة اليرموك، مراجعة كتاب عبد العزيز الدوري، العدد ٧٢، ٢٠٠١، ص٤

(٤٢) المرجع السابق نفسه.

(٤٣) برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، دار الفارابي – بيروت، ١٩٨٥، ص١٤.

(٤٤) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة – المكتبة التجارية، ص٩-١٠.

(٤٥) المشهداني، ٦١-٦٢.

(٤٦) مقدمة فتوح البلدان، ص٩-١٠.

(٤٧) المرجع السابق، ص١١.

(٤٨) المرجع السابق، ص٥٨.

(٤٩) مقدمة فتوح البلدان، المرجع السابق

(٥٠) البلوي، المرجع السابق، ص٢١٨-٢١٩.

(٥١) محمود اسماعيل، اشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٢٩، ابريل-يونيو ٢٠٠١، ص٤٣.

(٥٢) ابن حجر لسان الميزان، ج١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٢٣.

(٥٣) رياض عيسى، المرجع السابق، ص٨.

(٥٤) روزنتال، ج١، ص١٨٤.

(٥٥) صائب عبد الحميد، "التدوين التاريخي عند المسلمين"، مجلة الفكر الإسلامي، العددان ١٨، ١٩، ص٢٨٥.

(٥٦) سيد عبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، الإسكندرية – مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١، ص١٢٤.

(٥٧) علي بكر حسن، "تاريخ الطبري واحد من أصحّ التواريخ"، منار الإسلام، العدد -١، السنة ٢٨ -، محرم ١٤٢٣هـ/ مارس-إبريل ٢٠٠٢، ص ٥٤

(٥٨) أبو جعفر محمد بان جرير الطبري، تاريخ الطبري في تاريخ الرسل والملوك، ج١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٥، القاهرة - دار المعارف، ص٢٥

(٥٩) "المراجع الأعلى في تاريخنا" : مجلة الأزهر، المجلد ٢٤، ج٢، القاهرة، صفر ١٣٢٧هـ.

(٦٠) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار اقرأ - بيروت، ١٩٨٥، ص٢٨٩.

(٦١) محب الدين الخطيب، موارد الخطيب، المرجع السابق نفسه.

(٦٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٩، ص١٣، و ٢٣.

(٦٣) أكرم ضياء العمري، موارد الخطيب، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٥، ص١٣٩.

(٦٤) علي بن محمد بن عبد الله الحافظ ابو الحسن المدائني المتوفي سنة ٢٢٥ هـ، صنف ٢٢٨ كتابا ذكرها اسماعيل بغدادي في "هدية العارفين" ج٥/٦٧٠.

(٦٥) الطبري، "تاريخ الأمم والملوك"، ج٩/١٣، و ٢٣

(٦٦) العمري، المرجع السابق نفسه.

(٦٧) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، ١٩٧٧، ج١/٥١٢.

(٦٨) علي بكر حسن، مصطفى الزحيلي، "الطبري مفسراً"، مجلة كلية الدراسات العربية الإسلامية، العدد الثاني، ١٩٩١، ص٨٦

(٦٩) رياض عيسى، "النزاع بين افراد البيت الأموي"، دمشق - دار حسان، ١٩٨٥، ص٦.

(٧٠) إبراهيم محمود، "الإسناد في الثقافة العربية والإسلامية"، المؤرخ العربي، العدد ٦٠، ٢٠٠١، ص٩٠.

(٧١) ابو خليل، شوقي، الطبري في تاريخه بين طريقة المحدثين ومنهج مؤرخين مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد العاشر ١٩٩٣ ص١٤٦

(٧٢) الجمل، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٧٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام"، ج٤، القاهرة - مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٢، ص٢٠٤.

(٧٤) روزنتال، ص٧٨.

(٧٥) الشرقاوي، ص١٤٣.

(٧٦) إبن الأثير، الكامل، ج٨، ص٣٧٨.

(٧٧) روزنتال، المرجع السابق

(٧٨) روزنتال، ج١، ص١٨٦.

(٧٩) الطبري، ج١، ص١

(٨٠) محمود إسماعيل، "إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الاوائل"، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩، إبريل - يونيو ٢٠٠١ ص٩١

(٨١) سالم حميش، "الخلدونية في ضوء فلسفةالتاريخ، دار الطليعة - بيروت، ١٩٩٨، ٣٤-٣٥.

(٨٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص١٩١٩ ١٩٢

(٨٣) عبد العزيز الدوري، "بحث نشأة علم التاريخ عند العرب"، بيروت، ١٩٦٠، ص١٢٥.

(٨٤) روزنتال، المرجع السابق.

(٨٥) فوسي جان كوي هرنشو، "علم التاريخ"، ترجمة عبد الحميد عبادي، القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧، ص٦٥

(٨٦) مقدمة الطبري، محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ص٢٦-٢١.

(٨٧) سالم حميش، ص٣٥-٣٤.

(٨٨) هاملتون الكسندر روسكن جب، "دراسات في حضارة الإسلام" تحرير ستانفورد شو ووليام بولك، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين- بيروت، ١٩٦٤، ص١٥٦.

(٨٩) المسعودي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، تحقيق باربيير ديمنار، باريس، ج١، ص١٥-١٦.

(٩٠) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" ،(دراسة أرناؤوط، المرجع السابق،ص١٠٩).

(٩١) إبن خلكان، وفيات الأعيان، دار الثقافة العربية، بيروت، ١٩٧٢ . المرجع السابق نفسه.

(٩٢) إبن خلكان، وفيات الأعيان، المرجع السابق نفسه.

(٩٣) عبد اللطيف أرناؤوط، ابن الأثير الجزري ، التراث العربي، العدد ٤٩ - ربيع الآخر ١٤١٣هـ، تشرين الأول أكتوبر" ١٩٩٢، السنة ١٣، ص١٠٩.

(٩٤) سعد زغلول عبد الحميد، المرجع السابق نفسه، ص١١.

(٩٥) محمود سعيد عمران، "معالم التاريخ الإسلامي الوسيط"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٩٨.

(٩٦)المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص٤٦.

(٩٧) برهان الدين دلو، المرجع السابق، ص١٦.

(٩٨) علي حسني الخربوطلي، مروج الذهب للمسعودي ، تراث الإنسانية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص٢٥٤

(٩٩) خليل الزركاني، "صور الأسيويين في كتب التراث العربي"، التاريخ العربي، ، العدد ١٩٤ -، ديسمبر ٢٠٠١، ص٤٢

(١٠٠)سليمان الرحيلي، المرجع السابق، ص٣٢٣

(١٠١) نوري الجراح، "الرحالة العرب أسسوا لأدب الرحلات"، الخليج، العدد ٨٤٩٦ -، ٢٣ أغسطس ٢٠٠٢، ص١٤.

(١٠٢) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج١، بيروت - مكتبة دار الحياة، ط٢، ١٩٧٨، ص٦٢٤.

(١٠٣) عبيد بن بطي، ندوة كتابات الرحالة العرب والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي، ٨-١٠ إبريل ١٩٩٦، ص٥٦.

(١٠٤) المسعودي، علي بن الحسين بن عبد الله، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، ج١، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ط٤، القاهرة، ص١٠.

(١٠٥) رحاب عكاوي، "موسوعة عباقرة الإسلام"، بيروت - دار الفكر، ١٩٩٣، ص١٣٦.

(١٠٥) G.J. Wickens, The Encyclopedia Americana intrnational, p. 925.

(١٠٧) سليمان السويكت، منهج المسعودي في كتابة التاريخ، ١٩٨٦، ص١٥٨.

(١٠٨) الخربوطلي، المرجع السابق، ص٢٥٦-٢٥٨.

(١٠٩) يوسف أسعد داغر، "مقدمة مروج الذهب للمسعودي"، منشورات دار الهجرة، قم - إيران، ط٢، ١٩٨٤

(١١٠) سعد عبدالحميد زغلول، "إبن خلدون مؤرخاً"، عالم الفكر، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، ص٢٧

(١١١) محمود إسماعيل، "إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل"عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٢٩ -، إبريل - يونيو ٢٠٠١، ص٤٥.

(١١٢) رياض عيسى، المرجع السابق، ص٩.

(١١٣) رياض عيسى، ص٨

(١١٤) عبد الحميد عويس، "تفسير التاريخ في تراثنا الإنساني"، الإسلام اليوم، ص٣٦.

(١١٥) سيدة إسماعيل الكاشف، "مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه"، القاهرة ١٩٦٠ (دراسة مريان)

(١١٦) أبو علي مسكويه الرازي، تجارب الأمم، حققه وقدم له. أبو القاسم إمامي، ج١، دار سروش، طهران - إيران، ١٩٨٧، ص٢٨

(١١٧) سليمان الرحيلي، "التأليف التاريخي المشرق خلال القرن الرابع الهجري"، "عالم الكتب"، المجلد ١٦، العدد الرابع، محرم صفر، ١٤١٧هـ أغسطس ١٩٩٥، ص٣١٨.

(١١٨) أبو علي مسكوية الرازي، تجارب الأمم، ج٢، دار سروش للطباعة والنشر، طهران - إيران، ١٩٨٧ ص٢٥٦.

(١١٩) محمد رجائي ريان، "دراسات تاريخية"، علم التاريخ عند المسلمين، العددان ٣٣-٣٤، كانون الأول ١٩٨٩، ص٧٩-٨٠.

(١٢٠) هاري ألمر بارنز، "تاريخ الكتابة التاريخية"، العددان ٣٣-٣٤، ترجمة محسن عبد المحسن، الجزء الأول، القاهرة - الهيئة العربية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص١٣٩.

(١٢١) محمود إسماعيل، "إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل"، عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٢٩، إبريل ٢٠٠١، ص٤٨-٤٩.

(١٢٢) أحمد رمضان أحمد، تطور علم التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن العاشر الهجري"، ، الدارة، العدد الأول، السنة الثالثة عشرة، يونيو، ١٩٨٧.

(١٢٣) لطفي عبد الوهاب يحي ،، "الحقيقية التاريخية ، عالم الفكر، المجلد السابع عشر - العدد الرابع، ص١٨٩.

(١٢٤) عبد اللطيف أرناؤوط، ص١١٣.

(١٢٥) تاريخ البيهقي ترجمه إلى العربية، يحي الخشاب وصادق نشأت، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية، ص١١.

(١٢٦) البيهقي، المرجع السابق، ص١١.

(١٢٧) خشاب ونشأت، ص٩

(١٢٨) حسن شميساني، "أعلام مؤرخي العرب والإسلام"، (الحافظ ابن عساكر)، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، ص٦٥-٦٦

(١٢٩) مقدمة تاريخ دمشق، الإمام الحافظ ابن عساكر، تحقيق محب الدين أبي سعيد العمردي، دمشق - دار الفكر، الجزء الأول، ١٩٩٥ .

(١٣٠) الحافظ ابن عساكر، ص٦٥,٦٩.

(١٣١) المرجع السابق نفسه

(١٣٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص٣٠٩.

(١٣٣) أبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الجزء الاول، درا الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٢، ص١١٦-١١٧.

(١٣٤) روزنتال، ص١٩٨

(١٣٥) ابن الجوزي، المنتظم، ١١/ق١/١أ.

(١٣٦) زكار، المرجع السابق، ص٩٥

(١٣٧) روزنتال، ص١٩٩.

(١٣٨) علي حسني الخربوطلي، المرجع السابق نفسه.

(١٣٩) سعد زغلول عبد الحميد، المرجع السابق، ص ٣١٣.

(١٤٠) محمود إسماعيل، المرجع السابق، ص٤٢.

(١٤١) محمود إسماعيل، ص ٤٦.

(١٤٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخين، ج٢، ص٦، دار العلم للملايين، بيروت، ٩٢، ٥٢.

(١٤٣) إبن الأثير الجزري. الكامل في التاريخ ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، المجلد الأول دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٧، ص٥

(١٤٤) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

(١٤٥) إبن لأثير، "الكامل في التاريخ"، الجزء ١ -، دار صادر - بيروت، ١٩٧٩، ص٣.

(١٤٦) المرجع السابق نفسسه.

(١٤٧) سعيد عاشور، الكامل في التاريخ لابن الأثير ، تراث الإنسانية، المجلد ٧٢ دار المصرية للتأليف، ١٩٦٣ ص٩٧

(١٤٨) سعد زغلول عبدالحميد، "ابن خلدون مؤرخاً"، عالم الفكر، المجلد ١٤ -، العدد الثاني، ص٣١.

(١٤٩) إبن الأثير ،الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٧، ص٧

(١٥٠) سعد زغلول عبد الحميد، المرجع السابق، ص١١.

(١٥١) عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص٤٠.

(١٥٢) G. M. wickens The Encyclopedia Americana international edition, Grolier Incorporated, 1991

(١٥٣) عبد الحليم عويس، المرجع السابق نفسه.

(١٥٤) خضر عبد العليم، المسلمون وكتابة التاريخ، ص٢٠١.

(١٥٥) عباس محجوب، "نحو فهم إسلامي في التربية والتعليم"، عمان - مؤسسة علوم القرآن، ٩٨٧، ص١٩٨.

(١٥٦) برهان الدين، ص٢٠.

(١٥٧) مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، البيان العربي - القاهرة، ١٩٥٧.

(١٥٨) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ص ٤٢٣.

(١٥٩) عبد القادر فياض، "المعرفة ورؤية التاريخ عند ابن خلدون ، العدد ٣٥٧، حزيران - يونيو، ١٩٩٣، ص٤٤.

(١٦٠) محمد عابد الجابري "فكر ابن خلدون ، العصبية من الدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ط٥، بيروت - مركز دراسات النهضة العربية، ١٩٩٢، ص١٠.

(١٦١) قسطنطين زريق، "هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل".

مقابلة مع مجلة الفكر العربي، السنة ١، العدد ١، حزيران وتموز، يونيو ويوليو، ١٩٧٨، ص١٢٧.

(١٦٢) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر والنشر والتوزيع - بيروت، ١٩٨١، ص٦.

(١٦٣) عبد السلام شدادي، الخليج، العدد ٨٧٩٩، يونيو ٢٢-٣-٢٠٠٢.

(١٦٤) عبد الله العروي، المرجع السابق، ص٢١٦.

(١٦٥) سالم حميش، ص٤٢.

(١٦٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة، دمشق، ١٩٧٩، ص٦٢.

(١٦٧) محمد زيان عمر، مدخل إلى عالم التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢، ص١٢.

(١٦٨) د. أحمد محمود بدر، تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، عالم الفكر، العدد ٤، المجلد ٢٩ – إبريل – يونيو ٢٠٠١، ص١٦.

(١٦٩) سيدة كاشف، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، بيروت - دار الرائد العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣، ص٧٠.

(١٧٠) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧، ص١٢١٢-١٢١٣

(١٧١) زكي نجيب محمود، موقف ابن خلدون من الفلسفة، مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة، ١٩٦٢، ص١٤٤-١٥١

(١٧٢) زاهد روسان، هل يمكن قيام حقيقة ميتافيزيقية عند ابن خلدون، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد العاشر، ١٩٩٧، ص١٢١-١٢٤

(١٧٣) محمد غانم، تاريخ الجزائر في القرن الثامن عشر، المجلة التاريخية المغاربية، السنة الخامسة والعشرون، العدد ٩١-٩٢، مايو – أيار، ١٩٩٨، ص٥٣٦

(١٧٤) خضر عبد العليم، ص١٦٣.

(١٧٥) د. عز الدين سوس، التاريخ العربي، "قراءة في علاقة بني أمية بالموالي ولاتهم وعمالهم في أفريقية، ص٢٥

(١٧٦) سعد زغلول عبد الحميد، "ابن خلدون مؤرخاً"، عالم الفكر، المجلد الرابع عشر - العدد الثاني، ١٩٨٣، ص١٦٦-١٩٦

(١٧٧) سليمان الخراشي، التاريخ المسلم أبو المحاسن بن تغري بردي، دارة الملك عبد العزيز بالرياض، ١٤١٢هـ، ص٢٢٢-٢٢٣

(١٧٨) المرجع السابق، ص٢٢٥.

(١٧٩) الخراشي، ص٢٢٥.

(١٨٠) جمال الدين أبي المحاسن بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ج١، ١٩٦٢، ص٢.

(١٨١) سعد زغلول عبد الحميد، المرجع السابق، ص١٦٦.

(١٨٢) المرجع السابق، ص١٧٧.

(١٨٣) لطفي، المرجع السابق، ص١٨٨.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب باللغة العربية

١) الأتابكي، جمال الدين أبي المحاسن بن تغري بردي النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة". القاهرة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢.

٢) ابن الأثير، عزالدين علي، "الكامل في التاريخ"، الجزء الأول، دار صادر – بيروت، ١٩٧٩ .

٣) ــــــ، ــــــ ،الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٩٨٧.

٤) بن بطي، عبيد ندوة كتابات الرحالة العرب والمبعوثين عن منطقة الخليج العربي عبر العصور، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث – دبي، ٨-١٠ إبريل ١٩٩٦.

٥) البغدادي، هدية العارفين.

٦) الجابري، محمد عابد. "فكر ابن خلدون"، العصبية من الدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي".

١٥ الجندي، أنور. "السلطان عبد الحميد الخلافة الإسلامية"، القاهرة – مكتبة السنة، ١٤٠٧هـ.

٧) ابن الجوزي، أبي الفرج عبدالرحمان المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق سهيل زكار، ط١، بيروت – دار الفكر

٨) ــــــ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، درا الكتب العلمية – بيروت، ١٩٩٢ .

٩) حاطوم، نور الدين. "المدخل إلى التاريخ، مطبعة الإنشاء – دمشق، ١٩٩٦.

١٠) ابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر–بيروت، ١٩٨٨.

١١) حميش، سالم. "الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة – بيروت .

١٢) الخضري، الشيخ محمد محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. "الدولة الأموية ، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة

١٣) ابن خلدون، عبدالرحمان. المقدمة، دار الفكر والنشر والتوزيع – بيروت، ١٩٨١.

١٤) ــــــ مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة – دار مصر للطبع والنشر، .

١٥) --- المقدمة، مؤسسة الأعلمي – بيروت.

ــــــ مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، البيان العربي – القاهرة، ١٩٥٧

١٦) ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، دار الثقافة–بيروت.

١٧) خليل، عماد الدين. حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، قطر– دار الثقافة، ١٩٨٧.

١٨) داغر، يوسف أسعد. "مقدمة مروج الذهب للمسعودي"، منشورات دار الهجرة، قم – إيران، ١٩٨٤

١٩) دلو، برهان الدين. مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، دار الفارابي – بيروت، ١٩٨٥.

٢٠ الدوري، عبد العزيز. "بحث نشأة علم التاريخ عند العرب"، بيروت، ١٩٦٠.

٢١ الدينوري، أبو حنيفة. مقدمة الأخبار الطوال، القاهرة – دار إحياء التراث، ١٩٦٠.

٢٢) ــــــ تعليق يحي عبارة، دمشق منشورات دار الثقافة، ١٩٨٦.

٢٣ الرازي، أبو علي مسكوية. تجارب الأمم، حققه وقدم له أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران – إيران، ١٩٨٧.

٢٤) الرومي، ياقوت. معجم الأدباء.

٢٥) زكار، سهيل. مقدمة السير والمغازي لابن اسحاق .

٢٦) ـــــــــ المغازي النبوية، دار الفكر - دمشق، ١٩٨١.

٢٧) زيدان، جورجي، تاريخ آداب اللغة العربية، بيروت - مكتبة الحياه، ط٢، ١٩٧٨.

٢٨) السخاوي، شمس الدين. "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، حققه فرانز روزنتال، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٩) سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، ١٩٧٧.

٣٠) السهيلي، الروض الأنف، قدم له عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٧٨.

٣١) سوس، عز الدين. قراءة في علاقة بني امية بالموالي : ولاتهم وعمالهم في أفريقية" التاريخ العربي

٣٢) السويكت، سليمان منهج المسعودي في كتابة التاريخ، ١٩٨٦

٣٣) شميساني، حسن. أعلام مؤرخي العرب والإسلام، الحافظ ابن عساكر، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

٣٤) الطبري، محمد بن جرير. "تاريخ الرسل والملوك"، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط٥، القاهرة - دار المعارف، ١٩٨٧

٣٥) ـــــــــ الكامل في التاريخ"، تراث الإنسانية، المجلد ٧٢، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٣.

٣٦) عباس محجوب، "نحو فهم إسلامي في التربية والتعليم"، عجمان - مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٧.

٣٧) عبد الستار، فراج، مقدمة أنساب الأشراف.

٣٨) عبد العزيز سالم، سيد. التاريخ والمؤرخون العرب، الإسكندرية - مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١.

٣٩) عبد العليم، خضر. المسلمون وكتابة التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا، ط٢، ١٩٩٥

٤٠) العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

٤١) عكاوي، رحاب. موسوعة عباقرة الإسلام، بيروت - دار الفكر، ١٩٩٣.

٤٢) علي بن محمد بن عبيد الله الحافظ أبو الحسن المدائني المتوفي سنة ٢٢٥ هـ، صنف ٢٢٨ كتاباً ذكرها إسماعيل البغدادي في هدية العارفين" .

٤٣) عمران، محمود سعيد. "معالم التاريخ الإسلامي الوسيط"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٩٨

٤٤) عمر، فاروق التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار اقرأ- بيروت، ١٩٨٥.

٤٥) عمر، محمد ريان. ، مدخل إلى علم التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠ .

٤٦) العمري، أكرم ضياء، موارد الخطيب، دار طيبة للنشر والتوزيع-الرياض.

٤٧) عيسى، رياض. "النزاع بين افراد البيت الأموي"، دمشق - دار حسان، ١٩٨٥.

٤٨) كاشف، سيده اسماعيل. مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، بيروت - دار الرائد العربي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٣.

٤٩) محمود، زكي نجيب. موقف ابن خلدون من الفلسفة، مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة، ١٩٦٢

٥٠) المسعودي، أبي الحسن. "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، تحقيق باربير ديمنار، باريس.

٥١) ـــــــــ "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ط٤، القاهرة

٥٢) مسكوية، أبو علي تجارب الأمم، دار سروش - طهران قم، ١٩٨٧.

٥٣) المشهداني، محمد جاسم حمادي. موارد البلاذري عن الأسرة الاموية في أنساب الاشراف، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٩٨٦.

٥٤) مصطفى، شاكر. التاريخ العربي والمؤرخين، دار العلم للملايين، بيروت.

٥٥) بن نبي، مالك. شروط النهضة، دار الفكر للطباعة-دمشق، ١٩٧٩.

٥٦) بن واقد، محمد بن عمر. المغازي، تحقيق مارسون جونس، بيروت، ب.ت.

المخطوطات

٥٧) الوسيني، سناء. ابن أبي خيثمة وكتابه "التاريخ من خلال نسخةٍ خطيةٍ عتيقةٍ"، دار الحسنية، العدد السادس عشر، ١٩٩٩.

الكتب المترجمة

٥٨) ألمر بارنز، هاري. تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محسن عبد المحسن، القاهرة - الهيئة العربية العامة للكتاب، ١٩٨٤

٥٩) البيهقي، تاريخ البيهقي، ترجمه إلى العربية، يحي الخشاب وصادق نشأت، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية.

٦٠) روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، مكتبة المثنى - بغداد، ١٩٦٣.

٦١) سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، ١٩٧٧.

٦٢) هاملتون الكسندر وروسكن جب، "دراسات في حضارة الإسلام"، تحرير ستانفورد شو و وليام بولك، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد، بيروت- دار العلم للملايين١٩٦٤.

٦٣) هرنشو، فوسي جان كوي "علم التاريخ" ترجمة عبد الحميد عبادي، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧

الدوريات

٦٤) اسماعيل، محمود. "اشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل" عالم الفكر، العدد ٤، ابريل-يونيو ٢٠٠١.

٦٥) بدر أحمد محمود. "تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة" عالم الفكر العدد -٤، إبريل يونيو ٢٠٠١

٦٦) العلوي محمد سلامة من رواد التجديد في الدراسات التاريخية الإسلامية"مجلة كلية الدراسات العربية والإسلامية، العدد ١٩، يونيو ٢٠٠٠.

٦٧) الجراح، نوري. الخليج، العدد ٨٧٦٢ -، الجمعة ١٦ مايو ٢٠٠٣.

٦٨) الجمل، شوقي عطا الله. "التاريخ عند العرب"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية

٦٩) حسن، علي بكر. "تاريخ الطبري واحد من أصحّ التواريخ"، منار الإسلام، العدد -١، السنة ٢٨ -، محرم ١٤٢٣هـ / مارس-إبريل ٢٠٠٢.

٧٠) الخراشي، بسام. "المؤرخ المسلم أبو المحاسن بن تغري بردي". دارة الملك عبد العزيز بالرياض ،١٤٢٣هـ.

٧١) الخربوطلي، علي حسني. "مروج الذهب المسعودي" تراث الإنسانية، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة.

٧٢) أبو خليل، شوقي الطبري في تاريخه بين طريقة المحدّثين ومنهج المؤرخين مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٣

٧٣) الرحيلي، سليمان التأليف التاريخي المشرق خلال القرن الرابع الهجري، عالم الكتب، المجلد ١٦، العدد الرابع، محرم-صفر، ١٤١٧هـ أغسطس ١٩٩٥

٧٤) رمضان، أحمد تطور علم التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن العاشر الهجري، الدارة العدد الأول، السنة الثالثة عشرة، يونيو، ١٩٨٧.

٧٥) روسان، زاهد هل يمكن قيام حقيقةٍ ميتافيزيقية عند ابن خلدون؟ حولية كلية الإنسانيات والعلوم الإجتماعية، جامعة قطر، العدد العاشر، ١٩٩٧.

٧٦) ريان، محمد رجائي. "علم التاريخ عند المسلمين"، دراسات تاريخية، العددان ٣٣-٣٤، كانون الأول ١٩٨٩.

٧٩- الزّحيلي، مصطفى. "الطبري مفسراً". مجلة مكتبة الدراسات العربية الإسلامية، العدد الثاني، ١٩٩١.

٨٠- الزركاني، خليل. "صور الآسيويين في كتب التراث العربي"، التاريخ العربي، ، العدد ١٩٤ -، ديسمبر ٢٠٠١.

٧٧) زريق، قسطنطين. هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل ، مقابلة مع مجلة الفكر العربي، السنة ١، العدد ١، حزيران وتموز، يونيو ويوليو، ١٩٧٨.

٧٨) شدادي، عبد السلام. الخليج، العدد ٨٧٩٩، يونيو ٢٠٠٣.

٧٩) الشرقاوي، محمد عفت. " التراث التاريخي عند العرب" ، مجلة فصول، عدد ١ أكتوبر، ١٩٨٠

٨٠) شكري، محمد سعيد. "دراسة في سيرة ومغازي النبي ﷺ ومؤلفات ابن إسحاق". مجلة جامعة عدن للعلوم الإجتماعية والإنسانية، العدد الرابع، يوليو - ديسمبر.

٨١) طه، عبد الواحد ذنون. "نشأة علم التاريخ عند العرب"، مجلة جامعة اليرموك، ، مراجعة كتاب عبد العزيز الدوري، العدد ٢ ١ ٧٢

٨٢) عاشور، سعيد. "الكامل في التاريخ لابن الأثير"، "تراث الإنسانية"

٨٣) عبدالحميد، سعد زغلول، "ابن خلدون مؤرخاً"، عالم الفكر، المجلد الرابع عشر - العدد الثاني، ١٩٨٣.

٨٤) عبد اللطيف أرناؤوط، "ابن الأثير الجزري"، التراث العربي، العدد ٤٩ - ربيع الأخر ١٤١٣هـ، تشرين الأول "أكتوبر ١٩٩٢، السنة ١٣

٨٥) العدوي، ابراهيم أحمد. "مغازي رسول للواقدي ، تراث الإنسانية،، ١- المجلد الخامس.

٨٦) عويس، عبد الحليم عويس. تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي"، الإسلام اليوم، العدد -٥، ١٩٨٧.

٨٧) غالم، محمد. "تاريخ الجزائر في القرن الثامن عشر"، المجلة التاريخية المغاربية، السنة الخامسة والعشرون، العددان ٩٢-٩١، مايو - أيار، ١٩٩٨.

٨٨) فياض، عبد القادر، المعرفة، رؤية التاريخ عند ابن خلدون"، العدد ٣٥٧، حزيران - يونيو، ١٩٩٣

٨٩) لطفي عبد الوهاب، يحي. "الحقيقة التاريخية"، عالم الفكر، المجلد السابع عشر - العدد الرابع

٩٠) المراجع الأعلى في تاريخنا . مجلة الأزهر، المجلد ٢٤، القاهرة، صفر ١٣٢٧هـ.

الكتب الأجنبية

٩١) G M Wickens, The Encyclopedia Americana International, edition, Grollier Incorporated, 1991.

Abstract

Ways And Approaches of Muslim Historians in Writing History

Dr. Musa Hatamleh

As a result of human progress through generations, in social, political and cultural dimensions, the new techniques of documentation have an important role in recording human achievements, whether there are on an individual or a group basis. The various means of recording historical events are in congruence with the development and evolution of the human civilization

This study aims to unravel the role historians in the history of the world. Secondly, it aims to follow the ways and techniques used by Muslim historians, in other words, they handled the important events with an accurate and honest style. This study proves that Muslim historians were innovative and unique. The earliest historical compositions, were written by Al-Zuhri, ibn Hisham, and Al- Wagidi the authors of the first important work on the Prophet Muhammad's life and Muslim conquests. Al-Baladhery(c. 892) brought together in one integrated work the various stories of the far-flung Muslim conquests under the title 'Futoh al-Buldan'. Al-Tabari's annual comprised the first Muslim universal history; this method of historical narration was continued by later chroniclers. Al-Masudi (d. 956) was the author of an encyclopedic work, 'Muroj al-Dhahab', which departed from the annalistic method on how to organize events. The most famous of Arabic historians was Ibin Khaldoun (1332-1406) whose work was the first formulation of a Muslim philosophy of history. His insight was far beyond that of his contemporaries, viewing history as a record of human development conditioned by the natural environment

أنماط من تخطئة المحدثين في استخدام حروف الجرّ

"بحث نصّي"

د. يس محمد أبو الهيجاء*

* أستاذ اللغة والنحو المساعد في جامعة الإسراء – الأردن

ملخص البحث:

يقوم هذا البحث على اختيار مجموعة من التراكيب المشهورة، والتي تقوم على حروف الجرّ، ممّا خطّأه اللغويون المحدثون. وهو بحثٌ نصّي يهدف إلى استقراء استخدام القدماء لهذه التراكيب، ورصْد دلالة ذلك الاستخدام عند القدماء والمحدثين، وهو محاولة لتقصّي سبب عدول هذه التراكيب الموسومة بالخطأ عن النمط الأفصح والأشيع لها عند القدماء. ويأخذ الحاسوب في هذا البحث دوراً رئيساً؛ إذ يعتمد البحث في جلّ مراجعه القديمة على إمكانيّات البحث الحاسوبي في النصوص عن تلك الظواهر موضوع المناقشة. وهو يهدف في النهاية إلى الوقوف عند ظاهرة تخطئة الكتّاب والمثقفين المحدثين في استخدامهم للغة، تلك الظاهرة التي تنطلق في الكثير من وجوهها من سلطة المعاجم، بعيداً عن النصوص، ومراعاة طبيعة اللغة الحيّة، وتطوّر تراكيبها.

إنّ استخدام حروف الجرّ من أكثر الاستخدامات إشكالاً في اللغة، ولعلّ ذلك عائد إلى إمكانيّة تحمّل حروف الجرّ الكثير من المعاني والدلالات، وهذا البحث يتناول طائفة من التراكيب التي تقوم على حروف الجرّ، ممّا خطّأه اللغويون المحدثون، وعدّوه من الأخطاء الشائعة، ونسبوه إلى المحدثين. وهذا البحث هو بحثٌ نَصّيّ بالدرجة الأولى، يهدف إلى تقصّي التراكيب والتعبيرات موضوع المناقشة، ورصدها في مصنّفات القدماء والمتأخرين، وقد اتّخذت لذلك طائفة واسعة تتضمّن عشرات المجلدات اللغوية والأدبية والتاريخيّة وكتب الرّحلات والمعاجم، ولا شكّ في أنّ هذا لا يمكن أن يتيسّر إلاّ بعون من الله سبحانه أولاً، وبالاعتماد على إمكانيّات الحاسوب ثانياً. وهذا التقصّي لا يعني بالضرورة أنّ المحدثين قد احتذَوا القدماء في استخداماتهم تلك، إنْ كان ذلك التركيب ممّا استخدمه القدماء، ولكنّه إشارة إلى إمكانيّة الخروج عند القدماء، كما هي عند المحدثين، بعيداً عن سلطة المعاجم، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ البحث معنيّ بالناحية الدلالية لهذه التراكيب، وهو يمثّل محاولةً لتقصّي دلالة هذا العدول عن الاستخدام الشائع، لتلك التراكيب.

وتجدر الإشارة إلى أن اعتمادي على كتاب الاستعمالات الخاطئة في حروف الجرّ للدكتور محمود إسماعيل عمار بيّن في هذا البحث، على الرغم من أنه مسبوق في تخطئة جلّ هذه التراكيب؛ وذلك أنّ الدكتور عمّار قد أفرد مصنّفاً للاستعمالات الخاطئة في حروف الجرّ، وقد فصّل الحديث في جوانب تلك الاستخدامات أكثر من غيره.

★ تخرّج من معهد كذا:

خُطّئ هذا التركيب من قبيل تغيير حرف الجرّ، نحو قولهم "تخرّج فلان من كلية الطب"، أو سيتخرّج ولدي من المعهد العالي، ذلك أنّ الفعل "تخرّج" معناه تعلّم وتأدّب وتدرّب، وهذه الأفعال تتعدى بـ"في" فيما يتعلق بالمكان، والفعل مطاوع خرّج، وقد خطّأ هذا التعبير محمد العدناني[1]، ويوضّح الدكتور محمود عمّار وجه هذا الخطأ في كتابه "الأخطاء الشائعة في استخدامات حروف الجر"، إذ يقول[2]: "ومعنى الخروج ليس ملحوظاً

في هذا الاستعمال، حتى يصحَّ معه الحرف (من)، حتى لو لحظنا ذلك فإنّ المعنى عندئذٍ يتغير، ويصبح دالاً على أنّ من يدرس في هذه الأماكن له في كلّ يوم خَرْجَة أو خَرْجات، وعلى ذلك يكون الصواب أن تقول تخرّج في كلية الطب، و سيتخرج في المعهد العالي

وإذا نظرنا في المعجمات وجدنا اللسان يذكر: خريجُ مال و خرّيجُهُ، بالتشديد، مثل عِنّين، بمعنى مفعول، إذا درّبَهُ وعلّمهُ، وقد خرّجهُ في الأدبِ فتخرّج. وكذا الصّحاح والتهذيب وجاء في الجمهرة فلان خرّيج فلان إذا خرج من تحت يده، وتعلّم من علمه، وذكر ذلك "المُحكَم أيضاً"[١].

وأجاز الدكتور إميل يعقوب تخرّج بالمعنى المحدث؛ لأنها تأتي بمعنى أخرج كما في المعجم الوسيط، وفعل المطاوعة منه تخرّج، وعليه يكون التخرج من المكان الخروج منه معنوياً لا حسياً[٢].

وقد فرّق الدكتور أحمد مختار عمر بين استخدامين تخرّج من الكلية، وتخرّج في الكلية. ولا يمنع التعدي بـ من في الأولى؛ لأن اللغة تقول خرّجه من المكان إذا جعله يخرج، وعليه التخرّج من المكان يعني الخروج. ويكون خروجاً معنوياً لا حسياً، بمعنى إنهاء الدروس، أمّا في الثانية فلا يصح إلا الجرّ بـ في؛ لأنّ معناها تدرّب أو تعلم.

بادئاً، ثمّة إشكاليةٌ في هذا التركيب، تتجاوز الجوانب التي نوقش من خلالها، ألا وهي التطور في مفهوم تخرّج، فتركيب تخرّج فيه البديل الصائب، لا تعادل تخرج منه موضع الخطأ؛ ذلك أنّ التخريج وما اشتُقّ منه أضحى من المصطلحاتِ القارّة، أين منها خرج التي قد تعني مفهوماً سلبياً؛ فالمطرود والمحروم والراسب أيضا خرج من الجامعة

والمسألة فيما أرى على غير ذلك، فتركيب تخرّج من ينبغي أن يُنْظم في مصطلحات الحضارة؛ ذلك أنّ تخرّج في لا تساوي تخرّج من لغوياً؛ فالتخرّج في معهد أو جامعة أو كلية؛ أي التعلم والتدرّب فيها، لا تعني التخرّج منها، فالكثير من منتسبي هذه المؤسسات قد يتعلمون فيها لسنوات ولكنهم لا يحصلون على شهادة وَفق الأسس التي أقيمت عليها، واشترطتها على دارسيها، لسبب أو لآخر ولعل هذا المفهوم لم يكن منتشراً لدى القدماء الذين كان يُعْنَوْن بالدرجة الأولى بالتعلم في المؤسسات العلمية، أو على أيدي الشيوخ، دون النظر إلى ما يُسمّى الشهادة.

وربّ قائل يقول: أما عرف القدماء الإجازةَ والمجازين؟ فأقول: بلى، ولكن الأمر لم يبلغ شهرته في عصرنا، ولا تعدُّد أوجهه، فكان لا بدّ من استخدام مصطلح مُفْهِم، يُنبئ بتعلم الدارس أو تدرّبه في مؤسسة ما وَفْقَ شروطها، ثم حصوله على شهادة منها. ولم يُكتب لمصطلح الإجازة والمجاز الذيوع والسيرورة، ربما لارتباطه بعلوم معينة كالفقه واللغة، وسار تركيب التخرّج من الجامعة، ومصطلحات التخريج والخرّيجين والخرّيجات، وأصبحت مصطلحات قارّة، والكلام على الاستبدال بها مصطلحات أخرى غير مُجْدٍ، وحسبها أنها دخلت في أساليب أكابر الكتاب المحدثين، مثل محمود شاكر، نحو قوله[٧]: "وهي بعثة أوفدها أستاذنا طه حسين من خرِّيجي كلية الاداب" وقوله: "ثم يجيء صبيٌ اخر تَخَرَّج من كلية الحقوق"، و نظام دنلوب لم يكن نظاماً يرد به تَخريج موظفين، كما أنّ لنا فيما ذكره ابن دريد في "الجمهرة"، وابن سِيده في "المُحكم" مُقتدىً في بناء أصل لهذا المصطلح الحضاري.

⋆ حضرت رغم انشغالي:

يُدرَج هذا التعبير فيما أُسقط منه حرفُ الجرّ، وقد خَطّأه زهدي الجار الله في "الكتابة الصحيحة"[٨]، وقسطنطين ثيودوري في "أخطاء مستورة في لغة كتّابنا"[٩] كما خطأه الدكتور محمود إسماعيل عمّار، إذ يقول[١٠]: "يقولون حضرتُ رَغْمَ انشغالي، ودخل الدار رغم إحكام إقفالها والفعل رَغِمَ لازم، أمّا المصدر فمثلث الراء وله ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون مجرداً من "ال" والإضافة، وهي أقل الحالات استخداماً، وله استعمالان:

– نصبه على أنه حال أو مفعول لأجله، تقول فعلت ذلك رغماً عنه.

– جره بـ"على" كما في قول أبي نواس:

قد نال بعضُهُمُ بعضاً على رَغَمٍ ... لا أرغمَ اللهُ إلا أنفَ من رَغِمَا

الثانية: أن يكون مقترناً بـ "ال"، فتأتي بعده "مِنْ"، ويسبقه حرف الجر "على" فتقول حضرت على الرغم من الألم. ويقتضي القياس استعمال الباء أيضاً، فتقول عاتبته بالرغم من المشادّة.

الثالثة: أن يكون مضافاً وله ثلاثة استعمالات:

١- ورد في التهذيب وفي لسان العرب ولم أُبالِ رغم أنفه، فيعرب مفعولاً به.

٢- جره بـ"على" فتقول على رغم انشغالي.

٣- جره بالباء، فتقول برغم انشغالي.

وأردف قائلاً أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة "رَغْمَ كذا" على الحالية، و"رغما عن كذا"، ولم يُسمع.

أمّا مجمعُ القاهرة فقد عرض لهذا الأسلوب كما ذكر الدكتور عمّار، وأجازه على الوجهين المذكورين، وخرّج نَصْبَ "رغْم" في قولنا "فعلتُ كذا رغْم كذا" على الحالية، أو على نزْع الخافض، وعلّل استعمال "عنْ" مكان "مِن" بأنّ الأُولى تنوبُ مناب الأخرى.

وإذا انقلبنا إلى النصوص للبحث في استخدام القدماء لـ"رغْم"، رأينا كتب الحديث الصحاح تسجّل استخداماً قليلا نسبياً لـ"رغم"؛ إذ جاء فيها استخدام تركيب "رغم أنفُ.." بالدرجة الأولى[١٢]، يليه "رغم" مسنداً إلى الضمير "رغمتم"، أو العلم نحو "رغم معاوية"[١٣]. كما استُخدمتْ مرتين اسماً مسبوقاً بحرف الجرّ "على" كما جاء في صحيح البخاري، ومسند أحمد "..وإن سرق، على رغم أنف أبي الدّرداء"، وصحيح مسلم ومسند أحمد "ثم قال في الرابعة على رغم أنف أبي ذرٍّ".

أمّا التركيب الذي أنكره المؤلّفون فأوّل ما يطالعنا استخدامه عند أبي تمام(ت٢٣١هـ)،إذ يقول[١٥]:

رغْم أنفي مِن أنْ ترى مهتوكـــا ... أو أرى لي ما عشتُ فيك شريكـــا.

ولم أقع على هذا الاستخدام، على كثرة البحث في كتب الأدب واللغة، لا عند القدماء ولا المتأخرين، وإنما نجدهم يستخدمون الاستخدام الأمثل، الذي عرض له المؤلف آنفا، ماخلا ما جاء عن المَقريّ (ت٧٨٥هـ) -على تأخّره- في "نفح الطيب" لأبي جعفر بن سعيد شعراً[١٧]: "فلَتَعْلُوَنّ رَغْمَ الأعادي بعده".

أمّا كُتبُ التاريخ عند المتأخرين فنجد مؤلفيها يستخدمون تركيب "رَغْم كذا"، على الرغم من عدم تكراره عند المؤلّف الواحد. ويطالعنا مطهّر المقدسي (ت٥٠٧هـ) في البدء

والتاريخ[١٨] والفساد أحدثُ مذهباً رَغمَ أنّ الكونين النوري والظلامي قديمان، والقضاعي (ت٦٥٨هـ) في "كتاب الحُلّة السِّيَراء"[١٩] أبو العباس أحمد بن قاسم المحدث رغمَ اتصافه بكثرة الجُبن"، وابن كثير(٧٧٤هـ) في البداية والنهاية، يروي من كلام الحرّ بن يزيد(ت٦١هـ)[٢٠]، ولم يتمّ الأمر إلا لجعفر المتوكّل، على الله رغم أنف ابن الزيّات".

وقد جاء في كتب الفقه والتراجم و العقائد والملل بصورة أظهر، كما نرى في اختلاف العلماء للمَرْوَزِيّ (ت ٢٩٤) رغم أهل الخبرة بها"[٢١]، وكذا في بيان من أخطأ على الشافعي" للبيهقي(ت٤٥٨) إذ قال[٢٢]" وإنما كان قصده منه أن بعض العراقيين رغم أنّ مذهبهم"، و"الملَل والنِّحَل للشهرستاني (ت٥٤٨هـ)" رغم أن اللون والطعم والرائحة[٢٣] و"المغني" للمقدسي[٢٤] (ت٦٢٠هـ) "فلم يتبعه عليه أحد رغم أنها تُرَدّ إلى زوجها ، و الإعلام بما في دين النصارى" لمحمد بن أحمد القرطبي ت(٦٧١هـ)[٢٥] أشهر من طبقها على عيسى عليه السلام رغم أنفه استيفانوس وبولص وجاء به لأنه مكتوب في الإنجيل رغم تحريفه". و أحكام أهل الذمّة[٢٦] للزُّرعي(ت٧٥١هـ)"فإنّ أصرّ على المَطْل رَغْمَ الحَبْس ضُرب". و"الصواعق المرسلة"[٢٧] للزرعي أيضاً .. والمبادرة به رغمَ القواطع والموانع"، و إعانة الطالبين للسيد البكري[٢٨] "وإن كانت دعاء للخبر الصحيح رغم أنف من ذكرت".

ومن أوائل مستخدميه من المحدثين رحمة الله بن خليل الهندي (ت١٨٨٨م) في المناظرة التقريرية " يقول النصارى بالتثليث رغم أن عيسى عليه السلام لم يقل به"[٢٩]، و"تاريخ الدولة" العلية لمحمد فريد المحامي (١٩١٩م)[٣٠] "دخل فريق من الإنكشارية المدينة رغم أوامر الانكشارية"، فرفع الحصار عنها رغم أنفه ،"فأمضاها رغم أنفه"، وحافظ حكمي ت(١٩٥٦م) في "معارج القبول" "فمن نَفَى القدر رغم منافاته للشرع فقد عطّلَ الله تعالى عن علمه"[٣١]، وسيد قطب في "الظلال"[٣٢] "إنها جماعة مفكّكة الأهواء رغم تعصبها الذميم"، "التصور الصحيح لحقيقة العلاقة بين الموت والأجل رغمَ كل استعداد واحتياط ، "هل الحياة أقوى من الكون بحيث تظهر رغم أنفه"، ومحمود شاكر[٣٣] "رغمَ أنّ الغالبية العظمى لا تتكلّم بها".

وهكذا نرى الاستخدام المبكّر نسبياً لـ"رَغْمَ" دون حرف الجرّ،وإن لم يكن الأشهر عند

القدماء،وقد شاع عند المحدثين كثيراً حتّى غلب على غيره، وليس ثمة طائل تحت إنكاره أو ردّه

وينبغي ههنا أن أنبّه على ملمح دلالي لم يُلتفت إليه؛ ذلك أن الاستخدام القديم لـ رغم يغلب عليه بصورة ظاهرة أن يليه الأنف، والضمير الدال على الشخص بصورة أقلّ، إلا فيما ندر، بيما نجده حديثاً مضافاً إلى الصعاب والمرض والمشكلات،وما إلى ذلك، يقول الشابّي[34]:

سأعيش رغم الداء والأعداء ... كالنَّسر فوق القمة الشماء.

★ صادرت الرقابة الموردين:

وهذا التعبير ممّا أُسقط منه حرف الجرّ، ومن أوائل محطّئيه أحمد تيمور في تذكرة الكاتب[35]، وتلاه زهدي الجار الله[36]، وتبعهما الدكتور محمود إسماعيل عمّار، وقد فصّل ذلك؛ إذ يقول[37] يقولون صادرت الحكومة البضائع المهربة، صادر الملاحظ أوراق الغش، يجعلون صادر بمعنى أخذ أو حجز، وإنما هي بمعنى طالب، وهذا يقتضي أن تقع المصادرة على الأشخاص لا على الأموال، فيقال صادره على ماله، ولذلك نقول صادرت الحكومة على البضائع المهرّبة، وصادر الملاحظُ على أوراق الغش، فإذا عُرف المصادَر ذُكر، كقولنا صادرت الرقابة الموردين أو صادر القاضي السارق على ماله

بادئاً لا نجد المعجمات تعرض لـ صادر إلاّ لماماً، ولم يأت فيها ما يشفي الغليل في المعنى المذكور انفاً واشتقاقاته، جاء في اللسان و صادره على كذا - كذا في كلام مُثْبَت- ثم أردف قائلاً ومن كلام كُتّاب الدّواوين أن يقال صُودر فلانٌ العامل على مال يؤدّيه؛ أي فُورق على مالٍ ضمنه، والمعجمات الأخرى ليست بأحسن حالاً[38] غير أنّ المعجم الوسيط أورد صادرت الدولة الأموال، استولت عليها عقوبة لمالكها [39]

وإذا ما تركنا المعاجم ويمّمنا صوب طائفة شتّى من كتب التاريخ والتراجم تحديداً- ذلك أنها المعنيّة بهذه التعبيرات على نحو رئيس - كان أولُ ما يُسجَّل قلة استخدام صادر واشتقاقاتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن استخدام صادر و مُصادرة - في جُلّه - مبنيّ على إيرادهما واقعتين على العاقلينَ، خاليتين من المُصادَر

أمّا استخدام صادر واقعة على العاقلين فأول ما وقعت عليه في تكملة تاريخ الطبري

للهَمْذَاني (ت٥٢١هـ)(١) وصادر أبو جعفر الكَرخيّ ابنَ مُقْلَة بعد مصادرة عبدالرحمن بن عيسى ، و المنتظم في أخبار الأمم والملوك لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)(٢) "ولا يُعلَم أنه صادر أحداً ولا ظَلَمَه" ولا قصدَ التسوقَ في طعامٍ ولا صادر أحداً من أصحابه . و جاءت في "الكامل للشيباني (ت٦٣٠هـ)(٣) ثم صادر جماعةً من الكتّابِ ونكَبهم "وولي بعده أبو المعالي بن المليحي الدمشقي ثم عزلوه وصادروه " فلما سمع بقرب الحجاج من مكة صادر المجاورين وأعيان أهل مكة وأخذ كثيرا من أموالهم". كما جاءت في وَفَيات الأعيان" لابن خلّكان (ت٦٨١هـ)(٣) لم يُنقلْ أنّ نصر الدولة المذكور صادر أحداً" إلى أن صادر رجلا حمّالا ، و سير أعلام النبلاء للذهبي(٤) (ت٧٤٨هـ) كان خبيث المعتقد سفّاكا للدماء متمرداً جباراً فاحشاً فاسقاً صادرَ الخَلق" ثم صادر وليُّ العهد العامة وعَسَفَ "وفي الثانية من سنيه صادر مسعود أهل بغداد" و العبر في خبر من غبر" للذهبي أيضاً(٥) "صادر المنصور خالد بن برمك وأخذ منه ثلاثة آلاف ألف درهم"، "ثم صادر خاصّة المعتز وكتابه " صادر المقتدرُ أبا عبد الله الحسين بن الجصّاص الجوهري وسجنه "وكان فاضلا شاعرا فصيحاً حليماً جواداً صادر مُعزّ الدولة أولاده". و البداية والنهاية" لابن كثير(ت٧٧٤هـ)(٦) " ثمصادر رجلا وتهدده بالقتل".

كما جاءت في "النجوم الزاهرة" لابن تَغْري بِرْدي(٧) (ت٨٧٤هـ) "صادر الخليفة الواثق بالله هارون كُتّابَ الدواوين وسجنَهم" "ثم صادرَ المطيعُ خواصَّ المستكفي، وأخذ منهم أموالا كثيرة " ثم صادر مُعزّ الدولة أولاد المُهلّبيّ" فلما آل الأمر إلى العادل صادر ابن البَيْساني المذكور وأخذ منه أموالا كثيرة"، و تاريخ الخلفاء للسيوطي(٨) "وفي سنة اثنتين وستين صادر السلطان بَختيار المطيع" "فأول ما فعل أن صادرَ آل المقتدر وعذبهم"، و عجائب الآثار" للجبرتي (ت١٨٢٢م)(٩): وكذلك صادر كثيرا من أغنياء مَنوفَ وغيرها وأخذ أموالهم".

والاستخدام الآخر هو ما ذكرهُ المؤلفُ، وبعضُ المعجمات، وهو "صادر على" ، وهو أقل من السابق، وقد وقعت عليه عند الهَمداني (ت٥٢١هـ) في "تكملة تاريخ الطبري(١٠) "وكتب للبريديين أماناً بعد أن صادر أبا يوسفَ على اثني عشر ألف ألف درهم" "وصادر أبو جعفر الكرخيّ ابنَ مقلة على مائة ألف دينار" و"قال التنَوخي من أعظمِ المصادراتِ

مصادرةَ معز الدولة لأبي علي الحسن بن محمد الطبري، صادره على خمسمائة ألف دينار، وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) صادر علي بن أبي علي على خمسة الاف دينار مغربية ، و الشيباني (ت٦٣٠هـ) في الكامل وكان الحسين قد تولى مصر والشام، فصادرهما على ألف ألف دينار و أنه صادر ابن شَعيا اليهودي على مائة ألف دينار

وثمة استخدام لم تذكره المعجمات، وهو استخدام حرفَيْ الجرّ في أو الباء مكان على التي ذكرتها المعاجم، وأوجبها الدكتور الجار الله والدكتورعمّار. وقد وقعت على ذلك في الكامل صادر جماعة من الخدم بمال صانع به الفريج و البداية والنهاية صادر خالداً بمائة ألف ألف درهم . واستخدم الجَبَرتي في ، ولم يُعهد عليه أنه صادر أحداً في ماله "وكذلك صادر أناسا كثيرة في أموالهم.

وإذا استقصينا استخدام المصدر مُصادرة على المعنى الذي خطّأه المؤلف وقعنا على استخدام يوافق استخدام المحدثين للشيباني في الكامل وكتب إلى بغداد يطلب الأمان ويبذل مصادرة ثلاثمائة ألف دينار . وجلّ الاستخدامات بعد ذلك إمّا أن تقتصر على ذكر المصدر مصادرة دون إضافة، وإمّا أن تضاف إلى المُصادر العاقل

وقد جاء استخدام مصادرة خالية من المصادر، في الكامل معذّب بأنواع العذاب ليجيب إلى مصادرة يبذلها . و المنتظم قال اجتزت بابن الحصاص بعد إطلاقه الى داره من المصادرة بأيام كنا نسمع أن في البلد الفلاني مصادرة فنعجب والبداية والنهاية وأخذ من أهلها ثُلُث أموالهم مصادرة واتفق أنه صودر في أيام المقتدر مصادرةً عظيمة . وكان ذا مال جزيل فخاف من المصادرة ببغداد ولا يعرف في زمانه جناية ولا مصادرة . وقرر على أهل الكرْخ مائة ألف دينار مصادرة لإثارتهم الفتن والشرور ، و الدرر الكامنة لابن حجر (ت٨٥٢هـ) فصودر مصادرة يسيرة إلى أن مات" ثم عُزل بغير مصادرة" "واتفقت له مصادرة في أيام المنصور".

ومضافةً إلى مصادر عاقل، كما جاء في الأغاني للأصفهاني (ت٣٥٦هـ) وهب لها في ليلة عيد عقدا قيمته ثلاثون ألف دينار، فرُدّ عليه في مصادرة البرامكة و تاريخ دمشق لابن عساكر(ت٥٧١هـ) ثم مد يده إلى أخذ الأموال وعزم على مصادرة المتصرفين والعمال ، فبذل يده في مصادرة أهل دمشق و المنتظم لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)

لأنهم أرادوا مصادرة نصر الحاجب ، و"الكامل"[64] (٦٣٠هـ) "فاحتاج بسبب ذلك إلى مصادرة جماعة من أصحابه "وكان صبيا ظالماً قبيحَ السيرة يكثر مصادرة الرعية ،"وفيات الأعيان"[65] (ت٦٨١هـ) وبذل له في مصادرة قوم من النصارى و العِبَر للذهبي[66] (ت٧٤٨) "واتفق مصادرة المتوكل لوصيف فشرع في مصادرة التجار والدواوين و"سير أعلام النبلاء للذهبي أيضا"[67] وقيل أقبل حامد على مصادرة ابن الفرات" "حضروا مصادرة ابن الجصّاص فكانت ستة آلاف ألف دينار" "وشرعَ الصالحُ في مصادرة الناس"، و"البداية والنهاية لابن كثير"[68] (٧٧٤هـ) ولما خلص في مصادرة المقتدر" وشرع القاهر في مصادرة أصحاب المقتدر فعزم على مصادرة الوزير ابن جَهير .

كما جاءت كذلك في الدرر الكامنة " ما قدم بغداد لإرادة مصادرة أهلها، و النجوم الزاهرة(ت٨٧٤هـ)[69] وَأكثرَ الفخري من مصادرة الناس بدمشق وحمله ذلك على فعل أشياء ليست بمشكورة من مصادرة التجار وأخذ الأموال . و عجائب الآثار [70] (١٨٢٢هـ) "وشرع في مصادرة الناس واضطرّهم الحال إلى مصادرة التجار ومن مساويه قبول الرّشا والتحيّل على مصادرة بعض الأغنياء في أموالهم"، و"الاستقصا" لأبي العباس الناصري[71] (ت١٣١٥هـ) "وتقدم إليه في مصادرة أشراف فاس واستصفاء أموالهم .

وتجدر الإشارة إلى أنّ المستشرق رينهارت دوزي(ت١٨٨٣م) ذكر معنى لـ"صادر" وهو "ألحّ عليه"[72]، وذكر أنّ ابن بطوطة استخدمه، وقد وجدته عنده، إذ يقول ابن بطوطة [73]: وصادرني في دخول الجزيرة وهو معنى فريد لم أره في المعجمات المشهورة، ولم أقع عليه عند غير ابن بطوطة.

وقد ذكر بطرس البستانيّ (ت١٨٨٣م)، والشّرتوني (ت١٩١٢م) وعبدالله البستاني (ت١٩٣٠م)[74] "صادره بكذا أي طالبه به مُلْحِفاً ، كما ذكر عبدالله البستاني [75] صادره عن كذا طالبه به"، وقد وقعت عليه عند الهمداني إذ يقول[76] . "وصودر ابن مقلة عن مائتي ألف دينار .

ونقع على استخدام "مصادرة" الاستخدام الذي خطّأه المؤلف في كتابة المؤلفين المحدثين منذ أوائل القرن العشرين، كما نرى في" تاريخ الدولة العليّة" لمحمد فريد بك

المحامي (ت١٩١٩م) وكانت وَرثتُهُ بريئي الساحة منها، فبعد مصادرة أمواله لا تحرم ورثته من ميراثهم الشرعي أصدر أمرا ساميا في سنة ١٨٦٣ بمصادرة أملاك الأوقاف بأجمعها و في ظلال القران لسيد قطب (ت١٩٦٦م) لم يقرر استرداده منهم، ولا مصادرة أموالهم كلها ومن يستهو أرملة مستقيمة أو عذراء، فعقوبته إن كان من بيئة كريمة – مصادرة نصف ماله .

وأمّا البديل الذي ذكره أحمد تيمور وزهدي الجار، وهو استصفى كقولهم استصفت الحكومة أمواله فلم أقع عليه – على كثرة البحث – إلا في استخدام واحد في الاستقصا لأبي العباس الناصري وهو من المتأخرين - (ت١٣١٥هـ)، إذ يقول وتقدم إليه في مصادرة أشراف فاس واستصفاء أموالهم.

وثمة ملحظ هام، فالمؤلف يستخلص ممّا ذكرتْه المعاجمُ، انّ صادر تقع على الأموال لا الأشخاص، غير أنّ المستقرئ لبعض الاستخدامات -فضلاً عمّا ذُكر- يجد أنّ المؤلفين يذكرون المصادرة الواقعة على الأشخاص، ثم يعطفون عليها أخْذ الأموال كما في الكامل فلما سمع بقرب الحجاج من مكة صادر المجاورين وأعيان أهل مكة وأخذ كثيرا من أموالهم . و النجوم الزاهرة فلما آل الأمر إلى العادل صادر ابن البيساني المذكور وأخذ منه أموالا كثيرة وحمله ذلك على فعل أشياء ليست بمشكورة من مصادرة التجار وأخذ الأموال و عجائب الآثار فلما آل الأمر إلى العادل صادر ابن البيساني المذكور وأخذ منه أموالا كثيرة وأول مطلوبهم مصادرة الناس وأخذ المال والاستقصا وتقدم إليه في مصادرة أشراف فاس واستصفاء أموالهم

ولعل هذا الاضطراب في استخدام صادر ومشتقاتها أحدثت لبساً عند المستخدمين لهذا المعنى، وربما كان للترجمة أيضاً دور في ترسيخ هذا الاستخدام المُحدث وقصارى القول أنّ استخدام صادر واشتقاقاتها كما يطّرد عند المحدثين لا سبيل إلى تخطئته، ولئن اضطرب القدماء في استخدامه، فقد غدا عند المحدثين استخداماً قارّاً، وهو الاستخدام الذي خطّأه المؤلف، على حين أُهملتْ كلّ الاستخدامات الأخرى تقريباً وقد تطور هذا المعنى وتوسّع المحدثون في استخدامهم هذا، فثمة مصادرة الرأي، و مصادرة الحقوق و مصادرة الحريات، كما نرى عند كاتب كبير كمحمود شاكر إذ يقول على ما يلقاه من اضطهاد ومصادرة لحريته في كتابة رأيه . وكلها تدلّ على الحجز والمنع.

* وَصَلْنَا الرياضَ صباحاً:

وهذا ممّا أُسقط منه حرف الجرّ، وقد خطّأه العدناني[84]، وتبعه الدكتور محمود عمّار، إذ يفصّل ذلك."يقولون. وصلنا الرياض صباحاً، ووصلني خطابك اليوم، وسيصلكم أحد الأعضاء الجُدد. وهذا الفعل "وصل" يدل كما يقول ابن فارس – في "المقاييس" – على ضَمّ شيء إلى شيء حتى يَعلَقه، ثم إنه:

– يستعمل متعدياً بنفسه فيكون مصدره فَعَلَ فَعْلاً – وَصَلَ وَصْلاً، ويدل على معانٍ كثيرة ؛ يقال وَصَلَ الشيءَ بغيره فاتصلَ ، ووصلَ الحِبالَ أو غيرها بعضها ببعض.

– ويستعمل قاصراً ويتعدّى بحرف الجرّ "إلى" أو غيره ومصدره الفُعُول، يقال وصل الشيء إلى الشيء وتوصل إليه انتهى إليه، وهذه الاستعمالات كلها فيها معنى الانتقال، ولهذا قيل: وصل إلى بني فلان بمعنى انتهى إليهم، وانتسب أي انتقل إلى نسبهم، والفرق بين المعنيين أن الفاعل في المجموعة الثانية باق في مكانه، ولكن فعله يقع على شيء آخر، وفي المجموعة الأولى يقوم الفاعل بالانتقال والتحول من جهة إلى أخرى، وهذا المعنى هو المناسب للأفعال التي وقعت في صدر هذه الفقرة، ولذلك فالصواب أن يقول وصلنا إلى الرياض، ووصل إليّ خطاب، وسيصل إليكم عضو جديد. وقَوْل الفَيروزاباديّ في القاموس وصل الشيء وإليه وصولاً فأظنه تصحيفاً أو وهماً، ولم يوافقه أحد من القدماء، ولذا فلا حجة لمن تابعه[85].

وما يدعو إليه العدناني والدكتور عمّار هو الأفصح، وخير ما يُستشهد به في ذلك القرآن الكريم[86]، والحديث الشريف[87]، ويبدو ذلك في مؤلفات المتقدمين الذين اقتصروا عليه، كما في "طبقات فحول الشعراء"[88]، و"البيان والتبيين"[89] و"الأغاني"[90].

غير أن هذا الاستخدام اتخذ منحىً آخر عند المتأخرين، فضلاً عن بعض المتقدمين، فقد نجد "وصل إليه" إلى جانب "وصله" ولم تكن هذه المزاوجة قليلة ولا معزولة، وإنما هي كثيرة. ولعل أول ما يطالعنا من ذلك استخدامٌ فريدٌ لمحمد بن علي الترمذي (ت٣١٥هـ) في "الأمثال من الكتاب والسنة"[91]، إذ جاء فيه "كلّما ازداد قرباً بحضرة الملك اهتاج سيراً وجداً، حتى وصل باب الملك"، على الرغم من أن سائر استخداماته كانت للتركيب الأفصح[92] "وصل إليه".

وأكثر ما نجد هذا الاستخدام وهذه المزاوجة في كتب التاريخ، والرّحلات، والتراجم، كما يبدو في "الكامل للشيباني"[٩٣] (ت٦٣٠هـ) فلما وصل الكوفة ، فلما وصل الأهواز ، فلما وصل مدْيَن ، حتى وصل الخُراسان ، إلى جانب الاستخدام الأمثل[٩٤] وصل إلى و كتاب الروضتين في أخبار الدولتين للمقدسي (ت ٦٦٥هـ)[٩٥] فلما وصل بعداد ، وصل أسد الدين القاهرة ، حتى وصل دنْقلة ، فلما وصل دمشق سلّمها ، على حين استخدم الاستخدام الأمثل عشرات المرات[٩٦] ، و وفَيات الأعيان لابن خلّكان (ت٦٨١هـ) وقد استخدمه مرة واحدة حتى وصل خراسان ، أمّا الاستحدام الأمثل فجرى عليه في سائر كتابه[٩٨] ، و سير أعلام النبلاء (٧٤٨هـ)[٩٩] فما وَصلَ القصرَ إلا في نحو الستين ، حتى وصل مدينة برنيقة ، حتى وصل مدينة جنجالة ، وصل بغداد في حادي عشر شوال ، حتى وصل دمشق ،على الرغم من استخدامه الاستحدام الأمثل لهذا التركيب[١٠٠]، و البداية والنهاية لابن كثير(ت٧٧٤هـ) فلما وصل البطاح ، ثم أمره إذا وصل مكة ، حتى وصل قنّسرين . على الرغم من عشرات الأمثلة للاستخدام الأمثل[ ] ، ورحلة ابن بطوطة[ ] (ت٧٧٩هـ) فلما وصل عقبة أيْلة ، فلما وصل كنبايت ، فلما وصل باب القلعة ، إلى جانب الاستخدام الأمثل[ ] وقد استخدمه ابن جبير[ ] (٦١٤هـ) في رحلته مرة واحدة "إلى أن وصل المسجد الحرام".

كما نرى هذا الاستخدام في النجوم الزاهرة لابن تَغْري برْدي (ت٨٧٤هـ)[ ] فلما وصل قاسٍ ، لما وصل مصر ، حتى وصل دمشق ، حتى وصل ميّا فارقين ، على الرغم من استخدامه عشرات المرات الاستخدام الأمثل[ ]، و عجائب الآثار للجبرتي[ ] (ت١٨٢٢م) حتى وصل إخميم ، حتى وصل عربان غزة ، وصل الآغا حذاء بيته ، على الرغم من استخدامه أيضاً عشرات المرات للاستخدام الأمثل[ ] ، و شذرات الذهب[ ] حتى وصل طرسُوس ، لمّا وصل المنصورية فلما وصل خان غباغب ، الى جنب الاستخدام الأمثل[ ] ، و التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة لشمس الدين السّخاوي (ت٩٠٢هـ)[ ] فلما وصل معان ، ولما وصل الحسين مكة ، ولما وصل باب السلام ، و عيون الأنباء في طبقات الأطباء[ ] لابن أبي أصيبعة (ت ٦٠٦هـ) وتبعاه إلى أن وصل باب درب الغلة ، ولما وصل بغداد ، واستخدم الاستخدام الأمثل كثيراً[ ] ، و معجم البلدان[ ] لياقوت (ت٦٢٦هـ) فلما وصل حُلوان ، كما ذكر شعراً لأبي العلاء

الهمذاني "يا أيها الملك الذي وصل العلا". على حين استخدم الاستخدام الأمثل عشرات المرات(١١٦)، وقد استخدمها القَنُّوجي(ت١٣٠٧هـ) في "أبجد العلوم مرة واحدة"(١١٧) كذلك "تنقلت به الأسفار إلى أن وصل بغداد"، ولم يعد إليها، بل التزم الاستخدام الأمثل.(١١٨)

كما نرى ذلك الاستخدام في كتب الأدب عند المتأخرين، كما في "نفح الطيب"(١١٩) "حتى وصل خليج الزُقاق" "ولمّا وصل بغداد" "حتى وصل بَرْقة". إلى جانب الاستخدام الأمثل(١٢٠). و"صبح الأعشى"(١٢١) "وعلى أثر وصول كتابكم وصلنا كتاب أهل فلانة المذكورة". "فخرج إليه التتار قبل أن يصل بغداد فقتلوه" "حتى يصل الإسكندرية" "وقد ذكر مما كتب به القاضي الفاضل عن صلاح الدين الأيوبي" "قبل أن يصل الحزام الطُبيين، والبلاغ قبل أن يصل السيل الزُبى"، على حين استخدم الاستخدام الأمثل في سائر الكتاب(١٢٢). ونجد هذا الاستخدام في المستطرف للأبشيهي (ت٨٥٠هـ)(١٢٣) "فلما وصل المدينة فرّق جميع المال"، "حتى وصل بيت عاتكة".

ونجده في كتب الحديث والفقه والتفسير كما في "النهاية في غريب الأثر"(١٢٤) للجزري (ت٦٠٦هـ) إذ جاء فيه. "يلعبون بين يدي الأمير إذا وصل البلد" على حين استخدم الاستخدام الأمثل في سائر الكتاب(١٢٥)، و "تفسير القرطبي"(ت٦٧١هـ) وقد ورد فيما وقعت عليه عنده مرة واحدة(١٢٦) "وصل الغاية من الحظر والمنع" على حين استخدمها عشرات المرات الاستخدام الأمثل(١٢٧)، و "المجموع"(١٢٨) للنّووي (٦٧٦هـ) "السّنةُ إذا وصل منزله أنْ يبدأ قبل دخوله" "إذا وصل الدماغ أفطر"، "فإذا وصل المَروة". ،وقد استخدمه الاستخدام الأمثل كثيراً(١٢٩)، و "الفروع"(١٣٠) للمقدسي (٧٦٢هـ) "وعند مالك يقطع إذا وصل الحرم"، "فإذا وصل منًى" "إن وَصَل جوفَه حُدّ"، و "تفسير ابن كثير"(١٣١) "فما وصل مَدْيَن حتى سقطت نعل قدميه"، واستخدم الاستخدام الأمثل كثيراً(١٣٢) وجاء في "فتح الباري"(١٣٣) لابن حجر (ت٨٥٢هـ)، "من وصل هذه الآثار"، "وصل الحَرق العظام" "لمّا وصل النبي ﷺ الصُّفراء"، و "المبدع"(١٣٤) للحنبلي (٨٨٤هـ) "فإذا وصل البلد الذي انتقل إليه"، "ما وصل جوفاً فيه قوة" "إن وصل جوفه حدّ" و "كشف القناع"(١٣٥) للبُهُوتي (١١٠٥هـ) "ولو وصل مثانته"، "فإذا وصل البلد الذي انتقل إليه"، "وهي ما وصل جوفاً فيه قوة".

ونجد هذا التركيب يظهر عند المحدثين منذ بداية القرن الماضي كما في "تاريخ الدولة العليّة"(١٣٦) لمحمد فريد (ت١٩١٩م) "حتى وصل مدينة بِلغْراد"، "حتى وصل مدينة

صوفيا ،وصل أمام مدينة الاسكندرية ، وصل أمام مدينة الدِّرْعِيّة وقد استخدم سيد قطب هذا الفعل الاستخدام الأمثل في عشرات الأمثلة في الظلال ،ومع هذا ندّ عنه استخدام واحد مخالف لهذا وهو قوله[١٢٨] عندما يصل التأثير الوجداني غايته ، وقد كررها مرتين في صفحة واحدة ولم يعد إلى ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا البركات(ت١٢٠١هـ) في الشرح الكبير استخدم وصل له كثيراً ، حتى كاد يقتصر عليه، وهو استخدام فريد، ومن أمثلته وصل لحدّ الركوع ، وإن وصل له من أنف أو إذن ، وصل للحلق ، وصل للجوف ، وصل لمحلّ بدء القصْر ، كلما وصل لأحدهما.

وبعد، فالظاهر مما سلف أن من عدّى وصل بنفسه ضمّنه معنى بلغ ، وأساغ على هذا استخدام هذا التركيب الذي خطّأه المؤلف، ولا مجال لتخطئة المحدثين فيه. وقد رأينا أسلافهم يستخدمونه بكثرة، ويراوحون بينه وبين التركيب الأمثل والأفصح، ولا غضاضة في ذلك.

* بعثت ابني للدراسة في الجامعة:

هذا ممّا زيد فيه حرف الجرّ، وقد عرض له أحمد تيمور ، والدكتور زهدي الجار الله ، وقسطنطين ثيودوري والدكتور محمود عمّار يفصّل ذلك إذ يقول نسمع منهم بعثت بابني للدراسة في الخارج، و يبعث بابنه للكليات خاصة، فيعدّون الفعل بعث بالباء مع من ينبعث بنفسه، ولا يحتاج إلى من يحمله كالرجل والغلام والابن. وما ينبعث بنفسه يتعدى إليه الفعل بنفسه، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم كثيرا، ومنه قوله تعالى وبعثنا منهم اثنيْ عشر نقيباً و أبعث اللهُ بشراً رسولا ، وعلى ذلك فالصواب بعثت ابني للدراسة في الجامعة، وبعث المضيف السائقَ إلى السوق، ونحو ذلك

وقد أجاز مجمع اللغة العربية كلا التعبيرين، استناداً إلى ما جاء عن الفارابيّ إذ جاء في قرار اللجنة واللجنة ترى أنّ كلّ ذلك جائز استناداً على حُجّة هؤلاء النقاد أنفسهم حيث قال الفارابي :بعثه: أهبه، وبعث به وَجّهه"[١٤٦].

ويرى العدناني أنّه يقال بعثت إليك فلاناً إذا ذهب وحده، وبعثت إليك بولدي إذا أرسلته مع آخر[147]، وتبعه الدكتور إميل يعقوب[148]، وقد ذكر اللسان ذلك من قبل، جاء في اللسان بَعَثَهُ يَبْعَثُه بَعْثاً أَرْسَلَهُ وَحْدَه، و بَعَثَ به أرسله مع غيره. و ابْتَعَثَه أَيضاً أي أرسله فانْبَعَثَ"[149]، والمحكم وأقرب الموارد تؤيد ما ذهب إليه الدكتور عمّار، على حين أعرضت جُلّ المعجمات عن هذه المسألة[150].

وإذا استقرأنا النصوص وجدنا أنّ القرآن الكريم يستخدم "بعث" عشرات الاستخدامات ، ولم تأتِ فيه مقرونة بالباء. أمّا ما ذكره اللسان في مادة "بعث" فقد نقضه في موطن آخر؛ إذ جاء في مادة (وحي) "عن ابن الأعرابي: أوحى الرجلُ إذا بعث برسول ثقة إلى عَبْدٍ من عبيده ثِقَةٍ"، كما ذكر في مادة (كوع)[151] "وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: بعث به أبوه إلى خَيبرَ وقاسمهم الثمرة فسحروه"، وجاء في مادة (طوح) "وطوحه بعث به إلى الأرض لا يرجع منها". ومن البيّن ههنا أنّ الباء جاءت مع ما ينبعث بنفسه. أمّا في الحديث الشريف، فقد جاءت فيه "بعث" على القاعدة التي ذكرها اللسان، وتبعه العدناني و إميل يعقوب، من أنّه يقال بعثت إليك فلاناً إذا ذهب وحده، وبعثت إليك بولدي إذا أرسلته مع شخص آخر، على أنّ هذا لا يبلغ أن يكون قاعدة مطّردة -كما سنرى-، فقد جاء في مسند أحمد[152] "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بِهِ مَعَ أَهْلِهِ إِلَى مِنًى يَوْمَ النَّحْرِ فَرَمَوُا الْجَمْرَةَ مَعَ الْفَجْرِ * و عَنِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُوضَعُ الْمَوَازِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ فَيُوضَعُ مَا أُحْصِيَ عَلَيْهِ فَتَمَايَلَ بِهِ الْمِيزَانُ قَالَ فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ * "وعَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فِي غَزَاةِ هَوَازِنَ فَنَفَّلَنِي جَارِيَةً، فَاسْتَوْهَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَعَثَ بِهَا إِلَى مَكَّةَ فَفَدَى بِهَا أُنَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وجاء فيه "وَقَالَ لِلْغُلَامِ ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ فَأَبَى، فَبَعَثَ بِهِ مَعَ نَفَرٍ إِلَى جَبَلِ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ إِذَا بَلَغْتُمْ ذُرْوَتَهُ فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلاَّ فَدَهْدِهُوهُ مِنْ فَوْقِهِ" "وعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها "أَنَّهَا أَهَلَّتْ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ يَسَعُكِ طَوَافُكِ لِحَجِّكِ وَلِعُمْرَتِكِ فَأَبَتْ، فَبَعَثَ بِهَا مَعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِلَى التَّنْعِيمِ فَاعْتَمَرَتْ بَعْدَ الْحَجِّ"[153] و عن ابن عباس أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم بعث به مع أهله إلى منى يوم النحر ، وجاء في " النسائي[154]، و سنن أبي داود[155] "زَوَّجَهَا النَّجَاشِيُّ وَأَمْهَرَهَا أَرْبَعَةَ آلافٍ وَجَهَّزَهَا مِنْ عِنْدِهِ، وَبَعَثَ بِهَا مَعَ شُرَحْبِيلَ بْنِ حَسَنَةَ.

وفي غير الأحاديث جاء في الطبقات الكبرى لابن سعد (ت٢٣٠هـ)[١٥٦] ويقال أنه من سبْي عين التَّمْر الذين بعث بهم خالد بن الوليد إلى المدينة ،و تاريخ الطبري (٣١٠هـ) وهرب الفجاءة فلحقه طريفة فأسره ثم بعث به إلى أبي بكر ، (والمنتظم[١٥٨] (٥٩٧هـ) فأوثقه ثم بعث به إلى عمر ابن عبد العزيز ، أمر أبو جعفر بضرب عنق محمد بن عبد الله بن عمرو ثم بعث به إلى خراسان ، و النجوم الزاهرة[١٥٩] (ت٨٧٤هـ) ولمّا قبض عليه الظاهر بعث به إلى قلعة الجبل ، والمبعوث في كلّ هذا عاقل لم ينبعث بنفسه

أمّا عن اقتران الباء بالمبعوث بنفسه، فقد جاء في الحديث أيضاً، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عليْه وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ بِهِ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ إِيَّاكَ وَالتَّنَعُّمَ فَإِنَّ عِبَادَ اللَّهِ لَيْسُوا بِالْمُتَنَعِّمِينَ[١٦٠]، ومن البيّن ههنا ابتعاث معاذ رضي الله عنه وحده، كما جاء فيه سمعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ مَرَّ بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ فَاخْتَبَأْتُ مِنْهُ خَلْفَ بَابٍ فَدَعَانِي فَحَطَأَنِي حَطْأَةً ثُمَّ بَعَثَ بِي إِلَى مُعَاوِيَةَ[١٦١] . ومن سياق الحديث يبدو أن ابن عباس ذهب وحده، وفيه أيضاً ما جاء بكُمْ؟ قَالُوا جِئْنَا إِنَّ هَذَا النَّبِيَّ خَارِجٌ فِي هَذَا الشَّهْرِ فَلَمْ يَبْقَ طَرِيقٌ إِلاّ بُعِثَ إِلَيْهِ بِأُنَاسٍ وَإِنَّا قَدْ أُخْبِرْنَا خبره بُعِثْنَا إِلَى طَرِيقِكَ هَذَا[١٦٢] ، وفيه أيضاً عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ عُرَيْنَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عليْه وسلَّم، فَأَسْلَمُوا فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ حَتَّى اصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ وَعَظُمَتْ بُطُونُهُمْ، فَبَعَثَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى لِقَاحٍ لَهُ[١٦٣]

ومن غير الأحاديث نجد كتاب طبقات فحول الشعراء(٢٧٦هـ) وأمّا الأحوص فإنه هجاهم، فلما بعث به يزيد بن عبد الملك إلى الجرّاح.. ، كما جاء في الأغاني (ت٣٥٦هـ)، فإذا كان الغد بعث الملك بالقافة فينظرون أثر من دخل إليها ، فلمّا كان اليوم الثالث بعث بي إليه و حدثنا عثمان بن حفص وغيره أن يوسف بن الحكم قام إلى عبد الملك بن مروان لما بعث بالحجاج لحرب ابن الزبير ، وجاء فيه من كلام النعمان بن المنذر وأما الذي ذبحته فإن عيناً لي بالشام كتب إليّ أن جبلة بن الأيهم قد بعث إليك برجل صفته كذا وكذا ليغتالك ، وجاء فيه أيضاً قال لي عبد الرحمن بن عبد الله الزبيري قال الرسول الذي بعث به إلى جبلة ثم ذكر قصته مع الجارية . بعث عبيدالله بالشُّرط فكبسوا داره ، وجاء في الفهرست لابن النديم (ت٣٨٥هـ) وبعث به جاويدان فابتاع له طعاما وشرابا وعلفاً ، كما

جاء فيه "حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم"[١٦٦]. و"الفائق في غريب الحديث" للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)"[١٦٧] "وفي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن عمر بعث بع ساعياً على بني كلاب" و"النهاية في غريب الأثر" للجزري (ت٦٠٦هـ)"[١٦٨] "في حديث عمر رضي الله عنه: بعث بعامل ثم عزله فانصرف بلا شيء".

كما جاء في فتوح الشام للواقدي"[١٦٩] (ت٢٤١هـ) "فلمّا سمع خالد ذلك ركب إلى أبي عبيدة وقال له "هذا عبّاد بن سعد الحضرمي قد بعث به شُرَحْبِيل بن حَسَنَة"، تاريخ اليعقوبي"[١٧٠] (ت٢٩٢هـ) "إلى أنْ وافاهم هلال بن أحوز المازني، بعث به مسلمة بن عبد الملك فقتل معاوية"، تاريخ الطبري"[١٧١] (٣١٠هـ) "وأخبروه أن ملك فارس بعث بهم ليقرّبوا إلى المسيح ألطافاً" "وكان أول عامل بَعثَ به عثمان سعد بن أبي وقّاص"، "يزيد بن نعيم كان ممّن دخل في جيش سلمان بن ربيعة إذ بعث به وبمن معه الوليد بن عقبة"، و"تاريخ بغداد"[١٧٢] (٤٦٣هـ) "ولماً انتشر كلام الدبّاس وأبي علي الارواجي بعث به المقتدر بالله إلى أبي الحسن علي بن عيسى ليناظره"، والكامل"[١٧٣] (٦٣٠هـ) "وكان فيهم رجل من العرب اسمه السائب بعث به باذان من اليمن"، وقد جاء في "سيرة ابن إسحاق"[١٧٤] (ت١٥١هـ) "فحملهم في سفينة ثم بعث بهم فقدموا عام الحديبية"، و"سير أعلام النبلاء"[١٧٥] للذهبي(٧٤٨هـ) "أقام عنده أشهراً ثم بعث به إلى ولده الأفضل"، و"شذرات الذهب"[١٧٦] "وهب بن منبّه الصنعاني من أبناء الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن"،و "السيرة الحلبية" للحلبي"[١٧٧] (١٠٤٤هـ) "كنت أميراً على الجيش الذي بعث به يزيد بن معاوية".

وجاء في "معجم البلدان" "قال الساجي كان سياه الأسواري على مقدمة يَزْدَجَرْد ثم بعث به إلى الأهواز"[١٧٨]. كما جاء في "الفَرْق بين الفِرَق" لعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ) "ثم بعث بإبراهيم بن ملك الأشتر مع ستة آلاف رجل الى حرب عبيد الله بن زياد وهو يومئذ بالموصل"[١٧٩]، كما جاء فيه "وبعث بشر إليه بالحارث بن عمير، وذَكرَ الموايني أن خروج صالح كان على الحجاج بن يوسف وأن الحجاج بعث بالحارث بن عمير الى قتاله". وكلّ هؤلاء انبعثوا مع آخرين،ولم ينبعثوا بأنفسهم.

ونجد هذا أيضاً عند كاتب بارز من الكتاب المحدثين، إذ استخدمه سيد قطب في "في

ظلال القرآن ^ وكفروا بالله الذي بعث بهم جميعاً اقتضت عدالة الله ورحمته أن يبعث بهم إلى عباده يبشرونهم ، ممّا جعل رسول الله (ﷺ) يبعث بجيش الأمراء الشهداء الثلاثة ، ولكن رحمته تبعث بالرسل للتبصير والتنوير ، إذ صار يستطيع أن يبعث بسراياه إلى أنحاء قاصية كنجد واليمن . وجاء في عبقرية محمد للعقّاد (ت١٩٦٤م) ^ ووصاته لمن يقتدي به أنْ يُقصِّر الخطبة، ويُقلّ الكلام، كما كان يقول لمن يبعث بهم من الولاة.

وهذه الشواهد والنصوص تؤكد أن ليس ثمّ استخدام أمثل التزمه الكتّاب القدماء، أخلّ به المحدثون، ومن يتتبع نصوص المحدثين ير الكثرة الكاثرة من الكتّاب تستخدم بعث غير مسبوقة بالباء، أيّاً كان حال المبعوث، وهذا ضرب من اختيار الايسر، الذي يحتاج فهمه إلى أقلّ الجهد.

زرت الطائف ليوم واحد:

وهذا ممّا زِيد فيه حرف الجرّ، يقول الدكتور إسماعيل عمّار يقولون زرت الطائف ليوم واحد وبقيت في المكتبة لمدة قصيرة، ودرست لعام واحد في الرياض وكل هذه الكلمات يجب أن تكون بدون اللام، لأن اللام زائدة، ولا وظيفة لها في الكلام، ويجب أن تنصب الكلام على الظرفية، لأنها متضمنة معنى (في)، لأن اللام ليست مما يقتضيه التركيب ولا تفيد معنى عند اقترانها بالظرف[١٨٢].

من المؤكد أن هذه اللام في الأسلوب المذكور وليدة الترجمة، فهي مناظرة لحرف الجرّ "for"، نحو قولهم "for one year.."، ولا أثر لها في استخدامات الكتاب سواء القدماء والمتأخرون، و يمكن عدّها أيضاً من معطيات الحضارة، وطبيعة التنقّل والاتصال في العصر الحديث؛ ذلك أنها تشي بعوامل خارجية أثرت في تحديد هذه الزيارات رسمية كانت أو غير ذلك، وهذا يختلف عن قولنا مكثت يوماً واحداً، أو شهراً واحداً، أو مدة قصيرة وما يشابه ذلك، وقد يستخدم بعض الكتاب اللام مع بضع، كقول عادل زعيتر ^ فرضع محمد (ﷺ) في البداءة، ولبضعة أيام من جارية وهذه اللام قد تُؤوّلُ على معنى في وكأنّ هذه الزيارة محصورة في يوم واحد، وهي - على الأغلب - زائدة، وتهدف إلى تحديد الزمن الذي حدث أو سيحدث فيه الفعل، أو الوظيفة، أو غير ذلك كأن

تقول أنت مديرٌ ليومٍ واحد . ولا نزعم أنّ القدماء كانوا غافلين عن هذه المعاني، ولكنها دخلت من طريق الترجمة، فأخذت وجهاً محدداً في الحياة اللغوية المعاصرة، ولا بأس من استخدامها على هذا المعنى، وقد أصبح هذا الأسلوب مستخدماً استخداماً واسعاً.

★ الاستعانة بتركيب (عبارة عن):

هذا ممّا زيد فيه حرف الجرّ، يقول الدكتور محمود عمّار: يشيع على الألسنة والأقلام الاستعانة بكلمة (عبارة عن) في وسط الجملة، فهم يقولون المجتمع عبارة عن مجموعة أفراد، والحضارة عبارة عن النظم المتشابكة، والكتاب عبارة عن بابين ،والأسرة عبارة عن خلية اجتماعية، وقرأت مقالاً عبارة عن عدة أسطر. وقد وُجِدَ هذا الاستعمال عند بعض القدماء في معرض تعريف المصطلحات، ولكنّ الجديد فيه اليوم كثرته وابتذاله، واستعماله في غير ما استعملوه فيه.

وبعد أن استعرض معاني الفعل عَبَّر وبعض مشتقاته. ذكر تعريف جبّور عبد النور (ت١٩٩١م) في المعجم الأدبي؛ إذ يقول العبارة اسم يقصدون به غاية الكلام الذي يبين ما في النفس أو الخاطر من معان وأفكار، وهي من الناحية الفنية كلمات مترابطة تتضمن بذاتها معنى معيناً وتصاغ حسب قواعد واضحة من النحو والمنطق والفصاحة الأدبية[١٨٤]، ويردف قائلاً: وكلّ ذلك غير مقصود من كلمة عبارة عن في الجمل السابقة، بل هي كلمة مزيدة في التركيب، ليست ذات دلالة في الجملة، ويستغني التعبير عنها: ولذا فالصواب أن يقال: المجتمع مجموع أفراده، والحضارة النظم المتشابكة والعلاقات، والكتاب بابان، والأسرة خلية اجتماعية، وقرأت مقالاً عدة أسطر وهذا بخلاف قولنا هذه عبارة مفهومة أو عبارة الأديب قوية، أو كانت عبارة الرؤيا صادقة، فهذه من الاستعمالات الصحيحة[١٨٥].

إنّ ما أوردته المعجمات في هذا التركيب لا يجاوز الطواف حول الجذر "عَبَرَ"، وهو ما استند إليه المؤلف، كما ذكر في تخطئتة تركيب عبارة عن ، وجاء في الجمهرة رجل حسن العبارة حسن الأداء لما يسمع، وجاء في اللسان و عَبّر عن فلان تكلّم عنه: واللسان يُعَبِّر عمّا في الضمير[١٨٦]، وذكر بطرس البستاني، والشّرتُوني[١٨٧] "هذا عبارة عن هذا، أي بمعناه ومساوٍ له في الدلالة. ولعل تعريفهما هذا أقرب شيء لمفهوم تركيب "عبارة عن"، وإن لم تنصّ عليه المعاجم القديمة.

بادئاً كرّر الدكتور عمّار وصفه عبارة عن بالكلمة، وهو تركيب وليس بالكلمة وقصارى ما ينادي به المؤلف، أن يقتصر استخدام تركيب عبارة عن على أمرين: أولهما وهو قليل كما يقول- المصطلحات، وثانيهما ما نقله عن المعجم الأدبي وهو وصف ما يعتلج في نفس الإنسان: أي بمعنى اخر استخدامه في المعاني الأدبية الفنية وهو يردّ الابتذال الحاصل في استخدام الكتّاب المحدثين له وكلام المؤلف بعد هذا لا يخلو من الغموض: إذ كيف يُخرجُ المجتمع والحضارة والأسرة وأضرابها من دائرة المصطلحات، ومن ثَم يحكم بعدم التعريف بهما من طريق تركيب "عبارة عن".

ولو اطّلع الدكتور عمار على استخدام القدماء الواسع لهذا التركيب لما خطّأه، ويبدو أنه استُخدم استخداماً واسعاً منذ اتساع حركة التأليف والترجمة، ولجوءه إلى المعجمات لن يفضي إلى نتيجة في هذا الصدد: ذلك أنّ هذا التركيب متأخر نسبيا، ولا يُجرى مراد المؤلف فيما يقول إلاّ أن ننقلب إلى الميدان، ونرى على أيّة حالة استخدمه الكتاب

لقد استقرأتُ استخدام تركيب عبارة عن في مؤلفات شتّى، وانتهيت من هذا الاستقراء إلى أنّ استخدام هذا التركيب - على الاغلب- بدأ يشيع في القرن الرابع، وكان استخدامه على مذهبين: أولهما وأشيعُهما هو في ميدان التعريف، أيا كان المعرَّف، مصطلحا كان أو كتابا أو حتى مدينة والمذهب الاخر دون ذلك، وهو استخدامه مرادفا للكناية، وإن كان المذهبان لا يعدمان التداخل أحياناً.

امّا فيما يتعلّق بالمذهب الأوّل فأول ما يصادفنا كتاب حروف المعاني للزجاجي (ت٣٤٠هـ) إذ يقول في تعريف كان "كان عبارة عن حدوث الأفعال المنقضية، كقولك خرج زيد فتقول قد كان ذلك، وجاء عند ابن جنّي في الخصائص "أن الكلام إنما هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها إنما الكل عبارة عن أجزاء الشيء، كما جاء في دلائل الإعجاز " النُظْم عبارة عن توخي معاني النحو، تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه، الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزيّة هي بالمتكلم دون واضع اللغة وجاء في المثل السائر لابن الأثير (٦٣٧هـ) أنه يقال الأُمّة بالضم عبارة عن الجمع الكثير من الناس إن الحُسْن عليه زكاة كزكاة المال، وليست زكاته عند علماء المحبة إلا عبارة عن الوصال إن الكلام

المسجوع ليس عبارة عن تواطؤ الفِقَر على حرف واحد فقط"،و"معجم البلدان "[192] لأن طوس عبارة عن مدينتين أكبرهما طابَران والمخلاف عند أهل اليمن عبارة عن قطر واسع". وفي الملل والنحل للشهرستاني (٥٤٨هـ)"[193] الخَلْق عبارة عن القول والإرادة . و اللسان "[194] يروي عن أبي بكر السيرافي إنما الكل عبارة عن أجزاء الشيء الساعة تطلق بمعنيين أحدهما أن تكون عبارة عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً، والثاني أن تكون عبارة عن جزء قليل من النهار أو الليل و المسائل الخلافية للعُكْبَري"[195] "الكلام عبارة عن الجملة المفيدة فائدة تامة . و"النهاية في غريب الأثر" للجزري"[196] (ت٦٠٦هـ)" الوقيَّة عبارة عن أربعين درهماً ، وأسرار العربية"[197] "فإن قيل فلم عملت هذه الأفعال في شيئين قيل لأنها عبارة عن الجمل دون المفردات ، و تفسير القرطبي"[198] وقال الفراء وأبو عبيدة العالم عبارة عَمَّن يعقل وهم أربعة "اليوم عبارة عن وقت طلوع الفجر إلى وقت غروب الشمس" وحقيقة الديْن عبارة عن كلّ معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً، والآخر في الذمة نسيئة ، و"أوضح المسالك"[199] الكلام عبارة عمَّا اجتمع فيه أمران" والقول عبارة عن اللفظ "النكرة عبارة عن نوعين" "والمعرفة وهي عبارة عن نوعين ، كما استخدمه ابن هشام كذلك في "قطر الندى"[200].

كما جاء في"خزانة الأدب" لتقي الدين ابن حجَّة الحموي (ت٨٣٧هـ)"[201] اعلم أنه اتفق علماء البديع على أن براعة المطلع عبارة عن طلوع أهِلَّة المعاني ومنهم من قال الاستخدام عبارة عن أن يأتي المتكلم بلفظة مشتركة "صحة المقابلات عبارة عن توخي المتكلم بين الكلام على ما ينبغي ، و تفسير ابن كثير"[202] "الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع قد اقتبسها عن شرائع شتَّى". العبد عبارة عن مجموع الروح والجسد ، و مقدمة ابن خلدون"[203] وديوان الختم عبارة عن الكُتَّاب القائمين على إنفاذ كتب السلطان ، "اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله والعقل الفعال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنه الحس من رتب الروحانيات".

وجاء في وفيات الأعيان"[204] "المثلوم عبارة عن دينار تقطع منه قطع صغيرة "وبلاد الجبل عبارة عن عراق العجم" "وتوجد في الخط الذي هو عبارة عن الطول فقط بغير عرض "واليَطَق عبارة عن جماعة من الجند يبيتون كلّ ليلة حول خيمة الملك .

كما جاء في صبح الأعشى اللون الثالث الصفرة وهي عبارة عن أن تكون خضرته تميل إلى البياض اليوم زمان جامع لليل والنهار فالنهار عبارة عن الوقت الذي تظهر فيه الشمس والليل عبارة عن الوقت الذي تخفى عنهم فيه ، واستخدمه الجرجاني كثيرا في التعريفات (٢٠٦) (ت٨١٦هـ) والقسطنطيني في كشف الظنون (ت١٠٦٧م) ، والقنوجي في أبجد العلوم (ت١٣٠٧م) . وقد استخدموه جميعاً استخدامات شتّى

وقد استُخدم هذا الاستخدام عند المحدثين، منذ بداية هذا القرن كما في تاريخ الدولة العلية الصرّة، وهي عبارة عن قدر معين من النقود والرابع يسمى نيشانجي وهو عبارة عن كاتم سر السلطان وفي الواقع فان كتب الفتاوي هي عبارة عن مؤلفات حاوية لصور ما حصل تطبيقه من الحوادث، و خلاصة اليومية للعقّاد العواطف عبارة عن انفعالات ، و الظلال ، وكذلك كلمة الأمة فما هي إلا عبارة عن طائفة من الناس متوافقة فيما بينها.

أمّا معنى الكناية فيبدو في الخصائص ألا تراك إذا ندبت زيداً ونحوه فإنما تأتي بنفس اللفظ الذي هو عبارة عنه، لا بلفظ اخر ليس بعبارة عنه ، و مجمع الأمثال للميداني (ت٥١٨هـ) وكلّ استخداماته كانت على هذا الوجه ما، عبارة عن الوقت جاؤوا قضّاً وقضيضاً، فالقض عبارة عن الواحد، والقضيض عبارة عن الجمع جاء بعد اللُّتيا والتي واللُّتيا تصغير التي، وهي عبارة عن الداهية المتناهية ، ويكاد الزمخشري(٥٣٨هـ) في الفائق يقتصر على استخدامها على هذا، إذ يقول على رؤوسهم الطير عبارة عن سكونهم قوله تحت قدمي عبارة عن الإهدار والإبطال والأصل في وقوع البرْد عبارة عن الطيب والهناءة جعل الأنف في القفا عبارة عن غاية الإعراض قرع الأنف عبارة عن الردّ.

كما جاءت كذلك في النهاية في غريب الأثر للجزري (ت٦٠٦هـ) خررْتُ على يديك عبارة عن الخجل ألا تبايعوني على الإسلام هو عبارة عن المعاقدة عليه والمعاهدة ، و اتفاق المباني وافتراق المعاني لأبي الربيع المصري (ت٦١٤هـ) حالُ الرجل امرأته، وهي عبارة عن النفس ، و المثل السائر لابن الأثير(ت٦٣٧هـ) وطن النُّهى من الكلمات الجامعة، وهي عبارة عن الرأس فمن ذلك لفظة خوْد فإنها عبارة عن المرأة

الناعمة"، و تفسير القرطبي "[٢١٨] يجوز أن تكون أَمَاتَهم عبارة عن تغييبهم عن آلامها بالنوم "فقد جعل الركوع عبارة عن الصلاة، والسجود عبارة عن الركعة ، "الوجه عبارة عنه عزّ وجلّ" "ولا يكلمهم الله عبارة عن الغضب عليهم" "والخيط في كلامهم عبارة عن اللون . وجاء في اللسان[٢١٩] "والكبرياء العظمة والملك، وقيل هي عبارة عن كمال الذات وكمال الوجود، ولا يوصف بها إلا الله تعالى" "حال الرجل امرأته وهي عبارة عن النفس هنا" "العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال" "الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الأشياء بأفضل العلوم" "والرؤيا والحلم عبارة عمّا يراه النائم ، و"التعاريف"[٢٢٠] للمُناويّ(ت١٠٣١م) "دنو الأجل عبارة عن دُنُوّ الموت" "الأبَد عبارة عن مدة الزمان" "الأهليّة عبارة عن الصلاحية" "الباء والباءة الموضع الذي تبوء إليه الإبل ثم جعل عبارة عن المنزل".

وعلى هذا فتوسّع المحدثين في استخدام تركيب "عبارة عن" ليس بِدْعاً من الاستخدامات، ومسألة الابتذال التي ذكرها المؤلف إنما تقوم على وهْم سببه عدم الاستقراء، فهذا التركيب فضلاً عن استخدامه في معنى الكلام الذي يبين ما في النفس أو الخاطر من معانٍ وأفكار، فهو يستخدم ليناظر الكلام الذي سبقه ويفصّله على سبيل التعريف به، إضافة إلى استخدامه على سبيل الكناية.

★ إدخال الباء على المطلوب لا المتروك:

يُذكر هذا الأسلوب فيما أُدخِلَ فيه حرفُ الجر على غير مجروره الأصليّ، وقد خطّأه أحمد تيمور[٢٢١]، وزهدي الجار الله[٢٢٢] ، والعدناني[٢٢٣]، وقسطنطين ثيودوري[٢٢٤]، والدكتور نعمة العزاوي في "التعبير الصحيح"[٢٢٥]، وفصّل الدكتور عمّار وجه الخطأ فيه، وذكر نوعين من الأفعال في هذا الصدد:

١- (أبدَلَ وبدّلَ وتَبدّلَ واستبدَلَ) نحو أبدَلَ سيارته القديمة بسيارة جديدة، ولا تبدل النُورَ والمعرفةَ بالجهْلَ والحماقة، وهم يريدون بكل ذلك إيثار ثاني الأمرين على أولهما، ولهذا كانت التعبيرات مخطئة، والمعنى على عكس ما يريدون، لأن الباء في هذه الأفعال تدخل على المتروك لا على المطلوب. وقد اعتمد الفيومي على قول ثعلب حين ذهب إلى جواز دخول الباء على المطلوب. فقال أبدلته بكذا

إبدالاً. نحّيت الأول، وجعلت الثاني مكانه، ولكن ذلك يؤدي إلى اللَّبس في المعنى أو الاستعمال.

٢- (شرى واشترى) و(باع وابتاع) بمعنى الأولين، يقولون شريت الخروج من البيت براحتي، واشتريت تعبي بالسيارة، فيتغير المعنى بناء على ذلك فإذا كان البيع على معناه الأصلي دخلت الباء على المطلوب لا على المأخوذ، ومنه قول مالك ابن الرَّيْب:

ألم ترني بعتُ الضلالة بالهدى — وأصبحتُ في جيش ابن عفّان غازيا

وكذا شرى واشترى، إذا كانت بمعنى باع[٢٢٦].

يبدو ممّا ذكر أنّ إدخال الباء على المتروك في أبدل وأخواتها نهجٌ لاحبٌ التزمه الكتّاب. والدكتور عمّار لم يكن بِدْعاً من اللغويين في هذا الصّدد؛ إذ نرى العُكبري ت(٦١٦هـ) يقول في التبيان : والذي مع الباء هو المتروك والذي بغير باء هو الموجود كقول أبي النَّجم[٢٢٧]:

وبُدّلتْ والدهرُ ذو تبدَل — هيفا دبوراً بالصَّبا والشمأل

ولكنّ الواقع اللغويّ لا يؤيد ذلك، بل هو يسجّل ما يخالفه، كما سنرى، ومن الجدير بالذكر بادئاً، أنْ نذكر أنّ هذه المسألة من المسائل التي طرحها مجمع اللغة العربية، وقد أجازت لجنة الألفاظ والأساليب هذا الأسلوب، ورفعته إلى المجلس، ولكنّه ردّه، وقد قدّم الأستاذ عباس حسن فيه بحثاً، استشهد بما جاء في مختار الصحاح للرازي (٧٢١هـ) (بدل)،إذ جاء فيه الأبدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم، إذا مات واحد منهم أبدل الله مكانه باخر[٢٢٨] ، كما يستشهد بما جاء في تاج العروس (بدل) قال ثعلب. يقال أبدلتُ الخاتَم بالحلقة، إذا نحّيت هذا وجعلت هذه مكانه". كما يستشهد بقول عروة بن الورد (ت٣٠ق.هـ):

فَديتُ بنفسه نفسي ومالي — ولا آلُوه إلاّ ما أُطيقُ[٢٢٩].

وإذا ما تقصّينا المسألة في غير ما ذكر الأستاذ عباس حسن رحمه الله، كان أوّل ما نقع عليه من إدخال الباء على المطلوب مع أبدل ما جاء في الحديث النبوي الشريف، إذ

جاء فيه: "أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَيْفٌ فَقَالَ لِبِلالٍ ائْتِنَا بِطَعَامٍ فَذَهَبَ بِلالٌ فَأَبْدَلَ صَاعَيْنِ مِنْ تَمْرٍ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ جَيِّدٍ وَكَانَ تَمْرُهُمْ دُونًا فَأَعْجَبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّمْرُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَيْنَ هَذَا التَّمْرُ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ أَبْدَلَ صَاعًا بِصَاعَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. رُدَّ عَلَيْنَا تَمْرَنَا"[٢٣٠]. واللافت للنظر هنا تعاقب الأسلوبين: فالحديث يُروى بدخول الباء على المطلوب أولاً (بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ جَيِّدٍ)، ثم تدخل الباء على المتروك (أَبْدَلَ صَاعًا بِصَاعَيْنِ)، فالباء دخلت على الثاني في الحالتين.

وجاء في شعر المتنبي (ت٣٥٤هـ)[٢٣١]:

مَنْ لِبِيضِ الملوكِ أنْ تُبدِلَ اللـونَ بلونِ الأستاذِ والسَّحناءِ

ومن عجبٍ أنَّ شُراح الديوان لم يلتفتوا إلى هذا الأسلوب الذي يخالف المألوف في دخول الباء على المطلوب .

وقال أبو هلال العسكري(ت٣٩٥هـ)[٢٣٢]:

بُدِّلَ الإفصاح منهـــــــنَّ بإفساد عجيب

فنجومُ العلمِ والفهـــــــم تَهاوتْ للغروب

وقال سِبْطُ التَّعاويذيِّ(ت٥٨٣)(٢٣٣):

فالليالي شَأنُهـــا تَبـدّل عذباً بأجاج

وقد روى مؤلف "حِلْية الأولياء "لأبي نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) عن إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ) في رجل أراد أن يعطيه أثواباً: "قال له إن بَرْدَ الشام شديد، وإني أريد أن أُبدلَ ثَوبيْكَ هذين بثوبينِ جديدين، فقال إبراهيم.إن كنت غنيّاً قبلتُ منك وإن كنت فقيرا لم أقبل"[٢٣٤]، وجاء في الإصابة للعسقلاني (ت٨٥٢هـ): البخاري لا يُتابَع في هذا، ورواه الحاكم في المستدرك من هذا الوجه، إلا أنه وقع عنده عن إسماعيل بن عمرو بن عفيف أبدل إياسا بعمرو"[٢٣٥]. و عمرو هنا هو المطلوب ، وجاء في "النجوم الزاهرة "لابن تَغري بَردي.فأول ما دخل عبد الله المذكور استبدل العمال بعمال غيرهم والأصحاب بأصحاب أُخَر"[٢٣٦].

وقد استخدم القلقشندي هذا الأسلوب الذي وُسِمَ بالغلط كثيراً، فأدخل الباء على المطلوب؛ إذ يقول. وربما أبدل لفظ المملوك بلفظ الفقير إلى الله [٣٧]، كما يقول. وإن كان التقليد بنيابة السلطنة بحماة أبدل لفظ طرابلس بحماة، وإن كان بنيابة السلطنة بصفد أبدل لفظ طرابلس وحماة بصفد [٣٨]. والتزم ذلك في غير موضع من كتابه الضخم [٣٩].

ومن المحدثين نقع على هذا الاستخدام عند أمير الشعراء:

أنـــا مـن بَـدل بالكتــب الصحابــا لم أجـــد لـي وافيـاً إلا الكتابـــا

كم جاء في ترجمة سياست نامة لنظام الملك(ت٤٨٥) إلا أنّ يَزْدَجِرْدَ استبدل سُنَنَ آبائِه بأخرى سيئة، وجعلَ الظلمَ شريعةً في الأرض [٤٠].

ولا مراء في أنّ الاستعمال الأمثل والأفصح عند القدماء إنما هو إدخالهم الباء على المتروك لا المطلوب في أبدل ومشتقاتها، غير أنّ من المؤكد بالشواهد أنهم لم يلتزموا ذلك؛ وذلك طلباً لدفع اللُّبس الذي قد يسبق إلى ذهن السامع، ولعلّ هذا يظهر بيّناً في الحديث الشريف المذكور آنفاً، وفي رأيي أنّ هذا هو سبب شيوع هذا الاتجاه عند المتأخرين، كما رأينا عند القلقشندي، وكما نرى عند المحدثين، الذين يكادون يقتصرون على هذا النمط الذي يخطئه المؤلف، وقد أشار أبو حيان إلى ذلك؛ إذ يقول في كلامه على قوله تعالى وبدّلناهم بجنّتيهم جنّتين ذواتي أُكُل خَمْط [٤١]. ودخلت الباء في بجنتيهم على الزائل، وانتصب ما كان بدلاً، وهو قوله جنتين على المعهود في لسان العرب، وإن كان كثيراً لمن ينتمي للعلم يفهم العكس، حتى قال بعضهم ولو أبدل ضاداً بظاء - يعني الضالّين في سورة الفاتحة - لم تصحّ صلاته، وهو خطأ في لسان العرب [٤٢].

وعلى هذا فلا مجال لتخطئة المحدثين في استخدامهم هذا الأسلوب، وقد رأينا القدماء قد سبقوهم إلى هذا النهج، ويكاد يكون ذلك مطّرداً عند المحدثين، ما خلا المتخصصين في اللغة ممن يعرفون الاستخدام الأمثل له عند القدماء.

ومن الجدير بالذكر بحث الدكتور عباس علي السوسوة باء الاستبدال في العربية الفصحى بالمنهج التاريخي وقد أخّرت الكلام عليه؛ لأنني وقعت عليه بعد أن كتبت البحث، فوجدته يتتبع دخول الباء على المطلوب في كثير من النصوص بدءاً بالجاحظ، وقد ذكر

بعض ما ذكرت، ورصدَ الكثير من النصوص عند القدماء والمحدثين يؤكد ما ذهبت إليه من وجود تيار يقابل الاستخدام الأمثل لهذا الأسلوب الذي خطأه المؤلف وغيره. وقد قرر أنه لم يعثر على نصٍّ موثوق ينتمي إلى عصر الاحتجاج باللغة فيه مخالفة لهذه القاعدة، وقد ذكرت من الأحاديث ما يخالف هذا، إن كان ممن يعتدّ بالأحاديث في هذا الصدد. وهو يخلص في نهاية بحثه القيم إلى أنّ سيطرة القاعدة الجديدة/القديمة - كما يذكر - للباء ترجع إلى أنّ الذهن يريد أنْ يبدل شيئاً بشيء، فأوّل ما يَرِد إلى الذهن هو المستبعد، ثم يليه المطلوب الذي تتعلّق به الباء[٢٤٣]. وهذا الذي انتهى إليه يستكمل ما ذكرته، من مسألة اللبس

* أسف على نجاحه:

يُعَدّ هذا من إدخال حرف الجر على غير مجروره الأصلي، وقد خطّأه العدناني[٢٤٤]، والدكتور نعمة العزّاوي[٢٤٥]، وفصّله الدكتور عمّار، إذ يقول: "يقولون لمن فاتته فرصة: النجاح أَسِفَ على نجاحه، ولمن فاته الحضور. أَسِفَ على حضوره، ولمن لم يتمكن من السفر "أسف على سفره".

والأسف لا يقع لهذه الأشياء بل لفقدها، وظاهر العبارة أن الأسف كان على النجاح وعلى الحضور وعلى السفر، وإنما يكون الأسف على فَوَاتِها، ولهذا يكون الصواب في هذه العبارات أن يقال "أسف على عدم نجاحه، وأسف على عدم حضوره، وأسف على فَوَات سفره[٢٤٦].

وقد عُرِض هذا الأسلوب وأمثاله على مجمع اللغة العربية في القاهرة فرفضه، وقد جاء في قرار اللجنة قبل أن يَرُدَّه المجلسُ و المؤتمر: "يُخطّئ بعض النقاد قول القائل:اعتذر عن الحضور على أساس أن الصواب فيها أن يقال اعتذر من التخلف كما أثبتت المعجمات، وترى اللجنة أن الأسلوب المعاصر "اعتذر عن الحضور" جائز أيضاً، وأن يوجه الكلام فيه بأنه على حذف المضاف: أي عن عدم الحضور، أو على أن "عَنْ" فيه للمجاوزة، والمعتذِر يَعتذر لأنه يتجاوز الحضور الذي كان ينبغي ألا يتجاوزه"[٢٤٧]

وقد قُدِّم لهذا الأسلوب بين يديْ قرار اللجنة بحثان، أولهما للشيخ عطية الصوالحي، وقد عرض فيه لمادة "عَذَرَ"، وتتبع معانيَها ودلالاتِها في كتب اللغة، وانتهى إلى تصويب

هذه الأساليب على حذف مضاف هو "عَدَم": لأن القرينة الواقعية تعيّنه وكذا القرينة العقلية، وأردف قائلاً "ومن أصول العربية جوازُ حذف المضاف لقرينة، وإقامةُ المضاف إليه في الإعراب مقامه"[٢٤٨].

كما قدم الأستاذ محمد شوقي أمين بحثاً آخر وَعَرَض فيه لبحث الأستاذ محمد علي النجّار المقدم إلى المجمع في دورته (٢٤)، الذي عرض فيه لهذا الأسلوب مُصَحِّحاً له على حذف المضاف، وقد قدم الأستاذ محمد شوقي وجهاً آخر لقبول هذا الأسلوب ألا وهو التضمين، فيضمِّن قوله "أعتذرُ" معنى "أمتنعُ"، وأردف قائلاً "ويُعترَض على هذا القول بأن بعض اللغويين والنحاة لا يَعتدُّون التضمين في فعلين إلا إذا اختلَفا في التعْدِيَة واللزوم وفعل اعتذر متعد فلا يُضمَّن معنى فعل مُتعدٍّ. ويُجاب عن هذا الاعتراض بأن الفعل قد يضمَّن معنى آخر وإن كان كلاهما متعدياً. وانتهى إلى رأيَيْن: الأول أن معنى اعتذر أَبْدى اعتذاراً ومانعاً عن الحضور، أو أبدى اعتذاراً نائباً عنه أو بديلاً منه، والثاني أن يكون الكلام على حذف مضاف وتقديره "أعتذر عن عدم الحضور"[٢٤٩].

وقد ذكر الدكتور إبراهيم أنيس(ت١٩٧٨م) مَلْمَحاً دلالياً في هذا الأسلوب: فالاعتذار في الأسلوب القديم يكون بسبب شيء غير لائق، وفي الأسلوب المُحدَث يكون بسبب تجاوز المعتذر لشيء كان ينبغي ألاّ يتجاوزه، ولهذا جاءت "مِنْ" للسببيّة في الأول، على حين جاءت "عن" وهي للمجاوزة في الثاني"[٢٥٠]. وأقولُ إنّ الأسلوب المحدث – كما يبدو – يشمل الدلالتين: أعني أنه يشمل الاعتذار من عمل غير لائق، كما يشمل تجاوز أمر ينبغي ألا يتجاوزه المعتذر.

وبعدُ، فلا موجب لتشدّد المجمع في رفض هذا الأسلوب، ولا رفض الدكتور عمار، على الرغم من أنّ التضمين مظنّة في هذا الأسلوب، إلاّ أنّ ظاهره يحمل حذفاً، يتضمنه السياق، دفع إليه الاختصار، وهذا فيما أرى أَقْوَمُ قيلاً، وهو كثير الاستخدام لدى الكتاب والمثقفين المحدثين.

٭ على العرب أخذ الحذر في المفاوضات:

وهذا ممّا أدخل فيه حرف الجرّ على غير مجروره الأصلي، وقد رميت من وراء مناقشته إظهار نموذج للتشدّد اللغوي لا مسوّغ له. يقول الدكتور عمّار: "يقولون: ناقشر

المؤتمرون المسائل المتعلّقة بالجانب الأمني، وعلى الجانب العربي أخذ جانب الحذر في المفاوضات، والجانب والجَنْب: الجارحة، وهو شِقّ الإنسان، ويستعار لما يليه، كعادتهم في استعارة سائر الجوارح، ويستعمل في معنى البُعْد، والناحية والجهة والفِنَاء. وكلمة "الجانب" في العبارات السابقة كما يظهر زائدة، وينبغي بالمعنى أن يقال. ناقش المؤتمرون المسائل المتعلقة بالأمن أو الخاصة بالتعليم، وعلى العرب أخذ الحذر في المفاوضات[٢٥١].

قصارى ما ذهب إليه الدكتور عمّار هنا إنما هو تخطئة استخدام "جانب" -وهي من الحِسِّيَات- في الأمور المعنوية، سواء بالإضافة أو بالوصف، وعلى هذا ردّ القولَ بالجانب الأمني، وما شاكله: ذلك أنّ الأمن ليس له جانب، وبنى على هذا زيادة "جانب" في مثل هذا التعبير، وهذا من أبرز ظواهر المغالاة اللغوية. على أنّ الأمر لا يؤخذ من هذا النظر، لأنّ جرّ الحسيّات إلى دائرة المعنويات من المسائل الحيوية في أيّ لغة، فمن استخدم "الجانب الأمني" و"جانب الحذر" نقل المسألة إلى الدائرة الحسية، ثم جعل لها جوانب، منها "الأمنيّ" ومنها "الحذر" بحسب القضية التي يناقشها.

والتراكيب التي ذكرها الدكتور عمّار هي مترجمة على الأغلب، غير أنّ هذا لا ينتقص منها، لأنها تدخل في دائرة الاستعارة البلاغية، ولئن غَدَت منتشرة عند المحدثين، فلا شك أن القدماء قد عرضوا له في بعض تعبيراتهم.

لم يتبسّط القدماء تبسّط المتأخرين في إخراج "جانب" إلى دائرة المعنويات، ولعلّ مستقرئ الأحاديث النبوية، يقع على عشرات الاستخدامات لـ"جانب" ولكنها لا تخرج من دائرات الحسيّات، ولذلك نراها مضافة إلى السيل، والبيت، والمسجد، والطريق، والعرش، وما إلى ذلك.[٢٥٢] ولم يمنع هذا وجود استخدامات متناثرة للمتقدمين، تخالف ذلك، وقد ذكر الجاحظ بيتاً من الشعر لأعرابي، من طَيِّء[٢٥٣]، قال فيه.

ولستُ بميّالٍ إلى جانب الغِنى إذا كانت العلياءُ في جانب الفقْر

ومن الجليّ أن الشاعر تكلم على الجانب المعنوي الذي أضيفت إليه "جانب"، ولو كان الأمر على الزيادة كما ذكر المؤلف، لكان يمكن للشاعر أن يستخدم الغنى والفقر دون كلمة "جانب"، أو يستخدم على الأقل كلمة "حالة" مع الاثنين.

كما استخدمها ابن جنّي على هذا المعنى: إذ يقول: وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرِّقّة ما يملك على جانب الفكر ، وقال فإن لم يُرِدْ ذلك وأراد الإلغاز وحذف جانب البيان . ولو نصبَ لحفظ الوزن وحَمى جانبَ الإعراب من الضَّعف[٢٥٤] والشّهرستاني(ت٥٤٨هـ) في الملل والنحل[٢٥٥] وترجيح جانب الروحاني، واستعمالها في جانب الخير والنظام، حتى تكون إحداهما في جانب الملكية والثانية في جانب الشيطانية ، و النهاية في غريب الأثر للجزري(ت٦٠٦هـ)[٢٥٦] وألقي على لسانها يعني من جانب الإلهام . فالمحمود ما كان في جانب الدين والحق والمذموم ما كان في خلافه ، والصحبة دون ما كان في ذلك في جانب الدين .

ونجد ابن الأثير(ت٦٣٧هـ) في المثل السائر يستخدمها على هذا المعنى، إذ يقول: وهذا هو الجانب البلاغي الذي يرجح جانب المجاز على الحقيقة ، ومع هذا فلا تظن أيها الناظر في كتابي أني أردت بهذا القول إهمال جانب المعاني ، وكذلك قد ورد للعرب في جانب الرقة من الأشعار ما يكاد يذوب لرقته[٢٥٧] والجُرجاني في التعريفات[٢٥٨] الأبَدُ هو استمرار الوجود في جانب المستقبل كما أنّ الأزَل استمرار الوجود فيجانب الماضي ، الإفراط يستعمل في تجاوز الحد من جانب الزيادة والكمال، والتفريط يستعمل في تجاوز الحد من جانب النقصان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ، وتقي الدين الحموي في خزانة الأدب[٢٥٩] ومراعاة جانب الرِّقة وكان القاضي فتح الدين يرجح جانب الشيخ شمس الدين المزين وترشيح جانب المبالغة مذهب ابن رشيق والأبشيهي (ت٨٥٠هـ) في المستطرف[٢٦٠] فلاحظ الوزير جانب الأدب في تسميته . والقلقشندي في صبح الأعشى[٢٦١] قال تعالى في جانب العذاب فأرسلنا عليهم الريح العقيم ، وقال في جانب الرحمة وهو الذي يرسل الرياح بُشْراً بين يديْ رحمته أن يراعى جانب المكتوب إليه في الرفعة. وجعله في جانب الغنى والثروة .

وقد جاء ذلك أيضاً في الشعر:

قال البحتري[٢٦٢] (ت٢٨٤هـ):

حَــزُونٌ إذا عازرتَــه فـــي مُلمَّـــة   فإن جئتـه من جانب الـذلّ أصحبـا

وقال:

فمـــا ضيّـع التبذيـــر حقي ولم يَـزَلْ   إلى جانـــبِ التبذيـــر حَـــقّ مُضيّـع

وقال الشريف الرضي(٢٦٣) (٤٠٦هـ):

لقد كان لي عن باحةِ الـذلّ مذهـــب   ومُضطَـربٌ عـن جانـب الذلّ واسـعُ

وقال ابن زَيدون(٢٦٤) (٤٦٣هـ):

وما ضـاقَ عنهـم جانـب العـذْر، إنّهـم   كَمثْـل القَطَـا لو يُتركـون لنامُـــوا

وقال:

يسيّر لـدى المشتـاق في جانـب الهوى   نـــوى غربــــة أو مجهـلٌ متعسّـفُ

وقال:

وإذا أُعْتِـــــبَ فـــي مَعْتَبـــــة   لانَ منـــه جانـبُ السمْـحِ اليَســـر

وقد استخدمتْ جانب" استخداماً معنويا في الكتب الفقهية استخداماً بيّناً، وأول ما نقع على هذا الاستخدام عند محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ) في "الزاهر"[٢٦٥] فالأب طرف والابن طرف، و العم جانب والأخ جانب". ثم نرى هذا الاستخدام يتّسع عند السَّرَخْسِيّ (٤٩٠هـ) في النكت[٢٦٦] "جانب الملك جانب الأب". جانب النيابة جانب الشراء . ومحمد بن أحمد السَمَرْقندي (ت٥٩٣هـ) في تحفة الفقهاء"[٢٦٧]. جانب الزوج ، "جانب رأس المال ، جانب المرأة"، جانب الطلاق". ومحمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) في "المحصول"[٢٦٨] " وإما أن يترجح جانب الوجود أو جانب العَدَم". "أما في جانب الإثبات فكقوله للمرأة . "وهذا الكلام في جانب الزيادة". والامِدي أبو الحسن علي بن محمد(ت٦٣١هـ) في الإحكام"[٢٦٩]." قلنا بل جانب الخصم أولى "ترجيح جانب الفعل على الترك المأخذ من جانب الخصم . والدمشقي، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ) في إعلام الموقعين"[٢٧٠]: "جعلها من جانب المدعى عليهم وقد جعل الله سبحانه أيْمان اللّعان من جانب الزوج . فجانبه أقوى من جانب المرأة" جانب التحمّل فيجانب الحكم والثبوت .

كما نراها عند العسقلاني في "فتح الباري"[٢٧١] من رجح جانب المطمئنة ومن رجح

جانب الإمارة كان حُكمه بالعكس . عاد إلى جانب الاثبات "لأن جانب الوعيد ثابت بالقرآن بخلاف جانب الوعد ، والسيوطي في الأشباه والنظائر في الفقه(٣٢) راعى جانب العبادات "لأن المغلّب فيها جانب الغرامات" "عدم التسمية من جانب وعدم التفويض من جانب".

وممن استخدم "جانب" في المسائل المعنوية، من المحدثين سيد قطب في "الظلال"، إذ جاء فيه(٣٣) "وتستجيش في قلوبهم التقوى والتحرج من جانب ، والطمأنينة والراحة من جانب اخر . ويجعله في الحدود المأمونة التي لا يطغى فيها جانب اللذة الحسية ، هذا من جانب المسلمين . فأما من الجانب الأخر.

وبعد، فبإيراد هذه النصوص على استخدام "جانب" في المسائل المعنوية، قد تبدو بلا مسوّغ، غير أنّها علامة بارزة في إظهار نهج التشدد اللغوي، وطرح المسألة برمّتها دعوة إلى التروّي قبل إصدار الأحكام في مثل هذه القضايا "فقصْر استخدام "جانب" وما يشاكلها على الأمور الحسية، وإلزام الكتاب باستخدامها استخدام معجم البلدان لها لا وجه له(٣٤) ، وقد خالفه القدماء، واستخدمها المتأخرون في الأمور المعنوية استخداماً واسعاً.

نتيجة البحث

لقد انتهى هذا البحث إلى الإثبات النصّي لاستخدام بعض القدماء والمتأخرين لجلّ التراكيب التي ناقشها، والتي تنبني على حرف الجرّ. ولئن كان استخدام المحدثين في هذا المجال لا يستند إلى اتّباع القدماء بالضرورة، فإنه تسجيل لمحاولة القدماء الخروجَ على الأنماط الشائعة لهذه التراكيب. كما ظهر دور المحدثين في ترسيخ بعض الاستخدامات التي لم يسبق القدماءُ إليها؛ ذلك أنّها تعبيرات يمكن أن نسمّيها تعبيرات حضارية، أملتها طبيعة العلاقات التي أنتجتها الحضارة.

والبحث في النهاية يعرض الأدوات التي يستخدمها اللغويون المحدثون في تخطئة التراكيب بشكل عام، تلك التخطئة التي تقوم بشكل رئيس على معطيات المعاجم، ويناقشها مُظهراً وجه قصورها، ومغالاة بعضها، وقد رصد البحث نشاط مجمع القاهرة بشكل خاص، في معالجة بعض هذه التراكيب. ولئن فات البحث تقصّي هذا النمط من التراكيب التي خطّأها اللغويون، فإنه قدّمَ نموذجاً ممثّلاً لهذا النمط من التخطئة التي تنتشر عند اللغويين المحدثين.

الهوامش

(١) معجم الأخطاء الشائعة ٧٧.

(٢) الأخطاء الشائعة في استخدامات حروف الجر ٦٣.

(٣) اللسان، والصحاح، وتهذيب اللغة (خرج)

(٤) "جمهرة اللغة" (خرج) ، و "المحكم ٤/٥.

(٥) معجم الخطأ والصواب:١٢٥.

٦) العربية الصحيحة ١٨٨.

(٧) أباطيل وأسمار ٤٢٥، ٤٧٢، ٥٦٠-٥٦١(على الترتيب).

(٨) الكتابة الصحيحة ١٣٩. المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط٢، ١٩٨١.

(٩) أخطاء مستورة في لغة كتّابنا.٣٦.

(١٠) الاستعمالات الخاطئة في حروف الجر ١٣٧.

(١١) كتاب الألفاظ والأساليب١/٤٥. الدورة:٣٥، الجلسة (٩).

(١٢) صحيح البخاري، حديث رقم ٤٥٣٢(تفسير القرآن)، ٥٣٧٩(اللباس)، وصحيح مسلم ١٣٨(الإيمان)، ٢٧٠٥ (الطلاق)، ٤٦٢٧، ٤٦٢٨(البرّ والصلة والأدب)، سنن الترمذي ٣٤٦٨(الدعوات) مسند احمد ٧١٣٩ ٨٢٠١ ٨٣٢٩ (باقي مسند المكثرين من الصحابة)، ٢٠٤٩٣(مسند الأنصار)، ٢٦٢١٩، ٢٦٢٥١(مسند القبائل).

(١٣) صحيح مسلم ٢١٨٥، ٢١٨٦(الحج)، ومسند أحمد.٢٢٨٣، ٢٤٠٨ ٢٠١٥، ٢٠١٦ (مسند بني هاشم)، سنن النسائي ٤٤٨٦(البيوع).

(١٤) صحيح البخاري ٥٣٧٩(اللباس)، وكذا في مسند أحمد ٢٦٢١٩(مسند القبائل)، وصحيح مسلم ١٣٨ (الإيمان) وكذا في مسند أحمد ٢٠٤٩٣(مسند الأنصار).

(١٥) ديوانه ٨٥٢

(١٦) ينظر على سبيل المثال البيان والتبيين ١/٥٣١، ٥٥٣، أدب الكاتب.٤٠، طبقات فحول الشعراء.٢/٣١٩،. ثمار القلوب ١/٤٥٩، ٦٣٢ الأغاني ٤/٢٣٢، ٥/١٤٩ ٦/٢٤٩، ٣١٠، ٧/١٨، ٧٤، ١/ ٢٢ ١١/٢٠٣ ١٢/ ٣ المستقصى في أمثال العرب ٢/٢٥٢، خزانة الأدب ٢/١٤٩، ١٥٤، ٢/٣٤٧المستطرف في كل فن مستظرف ٢/٣٤١ صبح الأعشى ٦/٤١٦، ٨/٣٦٨، ٩/٣٧، ٩/٢١٠، ١٠/١٣١، ٣١٥، ١١/١٩٨، ١٢/٣٠٥، ١٢/٤٠١.

(١٧) نفح الطيب ٤/١٩٠.

(١٨) البدء والتأريخ ١/١٤٢،

(١٩) الحلة السيراء ٢/٨٣

(٢٠) البداية والنهاية ١٠/٣١١.

(٢١) اختلاف العلماء ١/١٢٧

(٢٢) بيان من أخطأ على الشافعي.١/٣١٥.

(٢٣) الملل والنحل ١/٦٤.

(٢٤) المغني ٧/١١٨.

(٢٥) الإعلام بما في دين النصارى ١/٤٧٣، ٤٧٧.(هذا في الملل والنحل).

(٢٦) أحكام أهل الذمّة:١/٢٨١.

(٢٧) الصواعق المرسلة:٤/١٥٦١.

(٢٨) إعانة الطالبين ١٦١.

(٢٩) المناظرة التقريرية.١/١٦٤.

(٣٠) تاريخ الدولة العلية:٢٠٦، ٢٠٨، ٥٣٤.

(٣١) معارج القبول:٣/٩٥٢.

(٣٢) في ظلال القرآن ٩٤ (البقرة /١٠٠)، ٧١٧ (النساء/٨٣)، ١٢٧١ (الأعراف/٢٥)، وينظر ١٢٩٠، ١٩٥٥، ٢٥٥٠، ٢٧٧١، ٢٨٢٩، ٣٠٣٩.

(٣٣) أباطيل وأسمار:٣٣٤.

(٣٤) ديوانه:١٧٩(نشيد الجبّار).

(٣٥) تذكرة الكاتب:١١٧.

(٣٦) الكتابة الصحيحة.١٩٢.

(٣٧) الاستعمالات الخاطئة ١٤٧.

(٣٨) تهذيب اللغة اللسان صدر ، وينظر (صدر) في العين، تهذيب اللغة، ومقاييس اللغة، الصحاح، القاموس المحيط، وتاج العروس.

(٣٩) المعجم الوسيط."صدر".

(٤٠) تكملة تاريخ الطبري:٩٨.

(٤١) المنتظم في أخبار الأمم والملوك: ٩/١١٦، ١٥٩.

(٤٢) الكامل في التاريخ ٧/١٤، ٩/١٧١، ٤٥٢.

(٤٣) وفيات الأعيان:١/١٧٧، ٥/٣٠٠.

(٤٤) سير أعلام النبلاء:١٥/١٩٩، ١٧/٣٠٠، ٢٠/٤٠٢، وانظر:١١/١٧٣.

(٤٥) العبر ١/٢٢٧، ٢٢٨، ٢/١٧، ١٢٧، ٣٠١

(٤٦) البداية والنهاية.١١/١٩.

(٤٧) النجوم الزاهرة:٢/٢٥٦، ٣/٢٨٦، ٣/٣٣٣، ٦/١٢٧، وينظر:٣/١٨٥.

(٤٨) تاريخ الخلفاء:١/٤٠٢، ٣٨٦.

(٤٩) عجائب الآثار.٢/٤٢٥.

(٥٠) تكملة تاريخ الطبري:٧٩، ٩٨، ١٦٣.

(٥١) المنتظم:٨/١٩.

(٥٢) الكامل ٧/١٤، ٨/١٤٠.

(٥٣) نفسه:٩/١٧١ . على اعتبار أنّ الباء ههنا ليست للسببية.

(٥٤) البداية والنهاية:٩/٣٢٦ (والباء هنا ليست للسببيّة على الأغلب).

(٥٥) عجائب الآثار.١/٢٦٤، ٣٦٣.

(٥٦) الكامل ٧/٧٨

(٥٧) نفسه ٧/ ٣٠

(٥٨) المنتظم ٦/ ٢١٣، ٩/ ٢٤٤

(٥٩) البداية والنهاية ١١/ ٣٦، ١٥٦، ١٢/ ٢٥، ٣٠، ١٠٧.

(٦٠) الدرر الكامنة ١/ ٤٥٤، ٣/ ٢٤، ٥/ ٨٨.

(٦١) الأغاني.١٨/ ٧٣.

(٦٢) تاريخ دمشق.٨/ ٣٧٩، ٣٦/ ١٢٨.

(٦٣) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك:٦/ ١٨٨.

(٦٤) الكامل ٧/ ٢٦٩، ٨/ ٤٥٧

(٦٥) وفيات الأعيان ٥/ ٢٩٩

(٦٦) العبر في خبر من غبر ١/ ٤٤٩، ٢/ ٢٤٠.

(٦٧) سير أعلام النبلاء.١٤/ ٣٥٨، ١٤/ ٤٧٠، ٢٣/ ١١٠.

(٦٨) البداية النهاية ١١/ ١٥٧، ١٧١، ١٢/ ١٥٨.

(٦٩) النجوم الزاهرة-١٠/ ٥٥، ١٥/ ١٣٥، وينظر.٨/ ٩.

(٧٠) عجائب الآثار ١/ ٣١٢، ٣٢٠، ٤٩٥، وينظر ١/ ٥٤٩، ٢/ ٣٩٧، ٣/ ١٢.

(٧١) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٣/ ١٤٩.

(٧٢) تكملة المعاجم العربية ٦/ ٤٢٦(صدر).

(٧٣) عجائب الأسفار:٢/ ٦٩٧.

(٧٤) في "محيط المحيط" "أقرب الموارد" و"فاكهة البستان" (صدر).

(٧٥) فاكهة البستان صدر

(٧٦) تكملة تاريخ الطبري ١/ ٦٦.

(٧٧) تاريخ الدولة العلية العثمانية.١/ ٤٨٣، ٥٣٨.

(٧٨) في ظلال القرآن ٣٣٠ (سورة البقرة، آية ٢٧٨)، ٦٢٩(سورة الملك آية ١٤).

(٧٩) الكامل ٩/ ٤٥٢

(٨٠) النجوم الزاهرة ٣/ ٢٨٦، ٦/ ١٢٧، ١٥/ ١٣٥.

(٨١) عجائب الآثار ٢/ ٣١٧، ٤٢٥.

(٨٢) الاستقصا ٣/ ١٤٩

(٨٣) أباطيل وأسمار ٤٧٠

(٨٤) معجم الأخطاء الشائعة ٢٦٨.

(٨٥) الاستعمالات الخاطئة ١٦٠.

(٨٦) ينظر:هود/ ٧٠، ٨١، الأنعام/ ١٣٦، النساء/ ٩٠، القصص/ ٣٥.

(٨٧) (وصل) سنن الدارمي رقم(٥٨٤) المقدمة، سنن الترمذي رقم ١٠٧٠ (الرضاع)، ٣٤٢٢ (الدعوات) (يصل) صحيح البخاري ٧٤١ (الأذان)، ٤٨٦٠ (الطلاق)، ٥٨٦٦ الدعوات)، مسلم:٥٢٥٢ (الفتن وأشراط الساعة)، سنن الترمذي ٦٠٥(الزكاة)، ٧٨٩(الحج)، سنن النسائي:٢٤٨(الطهارة)، ٣٣٦٠(الطلاق)، مسند أحمد:١٦٧٠ (مسند أهل البيت)، ١٧٤٠(مسند بني هاشم)، ١٨١٥٢(مسند الكوفيين)، ١٩٥٥٩، ١٩٥٧٠(مسند البصريين).

(٨٨) طبقات فحول الشعراء:٢٤٧/١، ٥٤٤/٢.٦١٦.

(٨٩) البيان والتبيين ٢٩٨/١، ٣١٥، ٤٦٨، ٥٨٩،

(٩٠) الأغاني ٣٠-/١.٣٦.٢١٤/٣.٢٠٠-/٤ ٢٨٥ ١٩٥/٥.١٩٩/٦ ٢٨٥، ١٣١/٧.١٥١.٤٠/٨.٢٣٣/١٠

(٩١) الأمثال من الكتاب والسنة:٣١٥.

(٩٢) نفسه ينظر على سبيل المثال.١٥، ٣٨، ٥٥، ٥٩، ١٢٨، ١٦٦، ١٧١، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٨٥، ٣٧٧.

(٩٣) الكامل ٣١٧/٣، ١٧/٤، ٥٤، ١٨٨، ويبطر ٢٧١، ٩٣/٥، ٢٩٩، ٦٣/٩.

(٩)٤ نفسه ٣٥/١، ١٠٠، ١١١، ١٤٦، ٢١٥، ٢١٧، ٣٦٩ـ ٤٠٤، ٤٠٥، ٥٠٤، ٥٩٦، ١٠٨/٣، ١٤٠، ١٦٤، ١٧٩ـ

(٩٥) الروضتين في أخبار الدولتين:٤/١، ٣٨٩، ٤٦٤، ٥٥/٢، وينظر ٢٤٨، ٣٤٢، ١٩/٣، ١٠٦، ١٤٢، ٥٩/٤، ١٥٧، ٣٥٩.

(٩٦) نفسه:٦٩/١، ١٣٢، ١٦١، ١٦٨، ١٧٣، ١٨٦، ١٧٣، ١٨٦، ٢٤٠، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٢، ٤٣٦.

(٩٧) وفيات الأعيان:٣٩٨/٥

(٩٨) نفسه ٨٠/١، ١٧٥، ١٨٦، ٢٤٢، ٢٥٦، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٨، ٣١٧، ٢٥١، ٣٧٦، ٣٨٠.

(٩٩) سير أعلام النبلاء ٢٩٩/٣، ٢٥٢/٨، ٤٤/٢٠، ٣١٠، ١١٩/٢٢.

(١٠٠) بعسه، مثل ٤٤٣/١، ٦٤/٦، ٧٥، ٢٧١، ٣٧٢/٧، ٩/٨، ٢٤٦، ٦٦/٩، ٢٤٠، ٢١/١٢، ٢٠٤، ٤٤٣/١٣

(١٠١) ابن كثير:٣٢٢/٦، ٢٢٤/٨، ٢١/١٠.

(١٠٢) نفسه: ٦/١، ١٥٣، ٢١٨، ٥٢/٢، ١٧٤، ٣١٩، ١٨٥/٣، ٣٠٨، ١٤٠/٤، ١١/٥، ١٠٩.

(١٠٣) عجائب الأسفار:١٢٩/١، ١٧٥، ٢٢٩، ٤٤٩/٢، ٧٩٥.

(١٠٤) نفسه ٦٥/١، ٩٦، ٥٦، ١١٩، ١٧٦، ٢١١، ٢١٥، ٤٢٤، ٢٢٥، ٢٧٩، ٢٩٦.

(١٠٥) رحلة ابن جبير:١٠٣.

(١٠٦) النجوم الزاهرة ٨٩/٢، ٣٧/٤، ١١٨، ١٦٨، ويبطر ١٤٥/٧، ١٧٤،، ٣١٩، ٢٠١/٥، ٩٧/٨، ٥٩/٩، ٢٧٧/١٠، ٣٠٢، ٦١/١٢.

(١٠٧) نفسه: ٤٤/١، ٤٦، ١٠٤، ١٠٨، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١١، ٢٢٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٤٩.

(١٠٨) عجائب الآثار:٨١/١، ٢٥٨، ٣٦٣، وينظر ٦١٧، ٢٨٤/٢.

(١٠٩) نفسه ٣١/١، ٧١، ٨٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٩، ١١٢، ١٤٢، ١٥٣، ١٥٤

(١١٠) شذرات الذهب:١٦١/١، ٣٦٠، ١٧/٤، وينظر ٦٤، ٨٠، ٢٠٥، ١٣٠ـ

(١١١) نفسه:٢٨/١، ١٠٨، ٢٧٣، ٢٩٤، ٣٠٣، ٣٤٩، ١٩/٢، ٤٢، ٥٣، ٧٠، ٦٤، ٩٥.

(١١٢) التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة ١٥٠-/١، ٢٩٤، ١٩٨ /٢، وينظر:٢٥٤، ٥٦٢، ٢٦٦، ٤٢٠، ٤٨٢،

(١١٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٤٠٦/١، ٦٩١.

(١١٤) نفسه: ١٨/١، ٥٢، ١٦٨، ١٨٣، ١٨٤، ٢١٢، ٢١٣، ٣٢٦، ٤٠٢، ٤١١، ٤٢٩.

(١١٥) معجم البلدان: ٢٩٤/٢، ٤٧١/٥.

(١١٦) نفسه:١١٥/١، ٢١٣، ٢٤٦، ٣٠٤، ٤٦٩، ٤٩١، ٢٤/٢، ٦٦، ١٠٠، ١٥٧.

(١١٧) أبجد العلوم:١٠٤/٢.

(١١٨) نفسه:١٤٥/١، ١٣٣، ١٦٦، ٢٤٣، ١٠٢/٢، ١٢١، ١٥١، ٤٦٧، ٤٨-، ٨/٣، ٣٣، ٦٩.

(١١٩) نفح الطيب ١/٢٣٢، ٢/٨٥٢، ٣/٥٦، وينظر ٥٣٠، ٤/٤١، ٣٧٠، ٥٢٤، ٥/٣٤٧، ٤١٤، ٧/١٤٣.

(١٢٠) نفسه ١/٥٤، ٩٣، ٢٨٧، ٣٩٠، ٤٠٢، ٤١٤، ٤٨٧، ٢/٧، ١٧٥، ١٧٩، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٨

(١٢١) صبح الأعشى ٧/٣٦، ٣١٥، ٣/٢٧٨، ٥/١٠٠.

(١٢٢) نفسه.١/١٤٧، ١٥٢، ١٥٤، ٥٢٤، ٢١٥، ٢/٢٣٢، ٣/٥٧٢، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٩٥، ٤/٢١١، ٣٦٣.

(١٢٣) المستطرف ١/٣٤٨، ٤٢٧

(١٢٤) النهاية في غريب الأثر ٤/١٠٠.

(١٢٥) نفسه ١/ ١٨٣، ٣٢٩، ٣٤٧، ٢/٦١، ٤٨٤، ٣/٣٤٠، ٤/ ٨١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٦٦، ٢٩٢، ٥/ ٧٣، ٨٩، ٢٠٩.

(١٢٦) تفسير القرطبي ٧/١١٩.

(١٢٧) نفسه، مثل ١/٢١٣، ٢، ٣، ٢/٢٤٧، ٣/٢٧٤، ٤/١٣٣، ١٤٠، ١٩١، ٢٢١، ٥/١٠٩، ٢٤٠

(١٢٨) المجموع ٤/٢٤٣، ٦/٣٣٠، ٨/٧٦، وينظر ٧٧، ٨/١٣٥، ٢٠١، ٩/٨٤.

(١٢٩) نفسه مثل ١/٤٣٦، ٥٧٠، ٢/٢٢٨، ٥٥٠، ٣/٣٠٤، ٥/٤٢٤، ٦/٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٢٤، ٣٣٧.

(١٣٠) الفروع ٣/٢٥٧، ٢٧٨، ٦/١٠٥

(١٣١) تفسير ابن كثير ٣/٢٨٤، ٢٨٥.

(١٣٢) نفسه ١/٥٣٤، ٥٦٠، ٢/٤٧٧، ٥٨٣، ٣/٦٩، ١٠٢، ٢٨٤، ٤٢٧، ٥٢٤، ٤/١٤٤، ٣٣٩.

(١٣٣) فتح الباري ٤/١٢، ٦/٥٢٢، ٧/٢٨٧.

(١٣٤) المبدع ٧/٢٠٨، ٩/٩، ١٠٣.

(١٣٥) كشف القناع ٢/٣٣١، ٥/٢٠٥، ٦/٥٤.

(١٣٦) تاريخ الدولة العلية ١٦٨، ٢٥٣، ٣٧٣، ٤٠٩.

(١٣٧) في ظلال القرآن ١٧، ١١١، ٢٨٤، ٤٥٣، ٧٤٥، ٧٩١، ٨٠٧، ٨١٢، ٨٤٠، ٨٨٥، 1٠21، 1٠69، ١١١٦، ١٣٩٥.

(١٣٨) نفسه.٣٠٨(البقرة آية ٢٦٣)

١٣٩) الشرح الكبير ١/٣١١، ٣١٢، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٨، ٥٣٤، وينظر ٢/٤١، ٩٠، ١٤٦، ١٧٠، ٢٢٨، ٢٨٤، ٥٠٣، ٤/٦٥، ٣٥٢

(١٤٠) تذكرة الكاتب ١١٧

(١٤١) الكتابة الصحيحة ٤٧.

(١٤٢) أخطاء مستورة في لغة كتّابنا: ٣٠.

١٤٣) المائدة ٣١

(١٤٤) الإسراء ٩٤

(١٤٥) الاستعمالات الخاطئة ١٦٦. وينظر أيضاً ١٢٩.

(١٤٦) القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب: ٧١. وقد صدر في الدورة(٢٤) في الجلسة (٨).

(١٤٧) معجم الأخطاء الشائعة ٣٩

(١٤٨) معجم الخطأ والصواب: ٩٢.

١٤٩) اللسان "بعث".

١٥٠) ينظر (بعث) العين، الجمهرة، التهذيب، الصحاح، المحكم، أساس البلاغة، القاموس المحيط

١٥١) وينظر أيضاً. النهاية في غريب الأثر:٢٠٩/٤

١٥٢) مسند أحمد/مسند بني هاشم رقم (٢٧٨٤)،مسند المكثرين من الصحابة رقم (٦٧٦٩)، مسند المدنيين رقم (١٥٩٠٨)، باقي مسند الأنصار رقم (٢٢٨٠٥)، و (٢٣٧٨٥)، رقم ٦٧٦٩(المكثرين من الصحابة). ٢٧٨٤(مسند بني هاشم).

١٥٣) مسند أحمد/باقي مسند الأنصار.

١٥٤) سنن النسائي رقم:٣٢٩٨(النكاح)

١٥٥) سنن أبي داود رقم ١٨٠٢(النكاح).

١٥٦) الطبقات الكبرى:٢٨٥/٥، ١٤٨/٧

(١٥٧) تاريخ الطبري ٢٦٦/٢.

١٥٨) المنتظم ٤١٩/٤، ٥٦/٧، وينظر. ٢٢/٤، ٨٩، ٣٦٦، ٥١٥، ٥/ ٩٥، ١٣٤، ٦٥٠.

(١٥٩) النجوم الزاهرة:١١٩/٧.

(١٦٠) مسند أحمد/مسند الأنصار رقم:(٢١٠٨٩).

(١٦١) مسند أحمد/مسند بني هاشم رقم.(٢٠٤٣).

(١٦٢) سنن الترمذي/المناقب رقم.(٣٥٥٣).

(١٦٣) سنن النسائي/الطهارة ٣٠٤، وتحريم الدم رقم (٣٩٦٧)، ومسند أحمد/باقي مسند المكثرين رقم (١٣٥٤٩)

(١٦٤) طبقات فحول الشعراء:٦٥٨/٢، وذكره صاحب الأغاني:٢٥٣/٤(أخبار الأحوص).

(١٦٥) نفسه.١٥٨/١٢(أخبار أبي زبيد ونسبه)، ١٦٤/١٥(أخبار حسّان وجبلة بن الأيهم).

(١٦٦) الفهرست.٤٨١، ٤٨٤.

(١٦٧) الفائق في غريب الحديث.٤١٣/٢.

(١٦٨) النهاية في غريب الأثر: ٨٧/٣.

(١٦٩) فتوح الشام ٤٩/١.

١٧٠) تاريخ اليعقوبي ٣١١/٢.

١٧١) تاريخ الطبري:٣٥٥/١، ٥٩٠/٢، ٥٩١/٣، وينظر. ٦٧٦، ١٥٧/٤، ٦٧٧

١٧٢) تاريخ بغداد:١٣٤/٨،

(١٧٣) الكامل ٣٧١/١.

١٧٤) سيرة ابن إسحاق ٢٠٥/٤.

١٧٥) سير أعلام النبلاء.٧٣/٢٣.

(١٧٦) شذرات الذهب:١٥٠/١.

١٧٧) السيرة الحلبية.٢٨٩/١.

١٧٨) معجم البلدان:٣١٧/٥.

١٧٩) الفرق بين الفرق:٣٢، ٨٩.

(١٨٠) في ظلال القرآن: ٨٥٨(المائدة١٣/١٣)، ١٦٢٩ (التوبة/٣٢)، ٢٥٨٦ (الشعراء/٩)، ٣٣١٧(الفتح/٣).

(١٨١) عبقرية محمد:٧٨.

(١٨٢) الاستعمالات الخاطئة٠٢٥٢

(١٨٣) حياة محمد:٤٩ (إميل دوركايم)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩).

(١٨٤) عن "المعجم الأدبي"١٦٩٠(جبر عبد النور، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٩.

(١٨٥) الاستعمالات الخاطئة ٢٧٢.

(١٨٦) ينظر "عبر" في" الجمهرة، وتهذيب اللغة، والصحاح والمحكم، واللسان، والتاج

(١٨٧) " عبر "محيط المحيط، وأقرب الموارد.

(١٨٨) حروف المعاني ٦.

(١٨٩) الخصائص.١/٣٢، ٣/٣٢٤.

(١٩٠) دلائل الإعجاز ٢٧٣ ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٨.

(١٩١) المثل السائر ٢٨٠، ٣٢٨، ٣٣٩.

(١٩٢) معجم البلدان ٣/٤، ٥/٩١.

(١٩٣) الملل والنحل ١١٠.

(١٩٤) اللسان (كلل)، (سوع)

(١٩٥) المسائل الخلافية ٣٥.

(١٩٦) النهاية في غريب الأثر ٨٠، ١٣٥.

(١٩٧) أسرار العربية٠١٣٥، وينظر ٤٢، ٧٩، ١٤٣.

(١٩٨) تفسير القرطبي.١/١٣٨، ١٤٣، ٣/٣٧٧، وينظر: ١١/١٢٥، ١/٣، ٢٢٥، ٣٩٤ ١٣/١٧٥، ١٦/٨٥.

(١٩٩) أوضح المسالك٠١/١١، ١٣، ٨٢، ٨٣.

(٢٠٠) قطر المدى ٩٤، ١٧٣، ١٧٦، ١٨٠، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٠٨.

(٢٠١) خزانة الأدب٠١٩، ١١٩، ١٢٩، وينظر ١٧٢، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٧١، ٢٧٤، ٣٥١، ٣٦٤، ٣٧٢.

(٢٠٢) تفسير ابن كثير ٢/٦٨، ٣/٢٤.

(٢٠٣) مقدمة ابن خلدون ٢٦٦، ٣٨٢، ٥١٨.

(٢٠٤) وفيات الأعيان.٤/١٥٠، ٥/٣٤١، ٦/٥٣، ٢٦٢.

(٢٠٥) صبح الأعشى ٢/٩٨، ٢٦٦، ٢٦٧، وينظر ٣٩٤ ٢/١٦٣، ٢٠٢، ٢٧٤، ٣٦٧، ٣٨٤، ٢٥١، ٤/٢٥٠، ٤٢١، ٥/٣٢٤، ٦/٣٤٢، ٥/٤٢٢، ٤٤٤، ٥٤٥، ٦/٢٤، ٦٦، ٤٣٤، ٣٤٩، ٩/٢٣٠، ١٣/٣٥٥.

(٢٠٦) التعريفات ينظر، على سبيل المثال ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٥٠، ٥٨، ٦٦، ٨٥، ١٠٨، ٢٠٣.

(٢٠٧) كشف الظنون ينظر، على سبيل المثال ١/٤، ٢٣، ٤٢، ٥٤، ٣٩، ٨٧، ١٧٦، ٢٣٨، ٥١٠، ٥٤٠، ٥٩١، ٦٢٣، ٦٨٧

(٢٠٨) أبجد العلوم ١/٢١، ٢٩، ٣٥، ٥١، ٥٢، ٨٠، ١٠٦، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٥٦، ٢٩٢، ٣٢٤، ٣٩٤.

(٢٠٩) تاريخ الدولة العلية العثمانية ١٥٢، ١٧٧، ٥٤٩، وانظر ٣٢٣، ٤٨١، ٥٤٠، ٥٥٠، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٦٦، ٦١٢، ٦٥٧، ٦٦٠، ٦٦٥ ٦٧٩ ٦٨٤

(٢١٠) خلاصة اليومية والشذور:١٣.

(٢١١) في ظلال القرآن.١٤٤٦ (سورة الأنفال الآيات ٣٨–٤٠).

(٢١٢) الخصائص ٣/١٥٦

(٢١٣) مجمع الأمثال:٩٢، ٢٨٧، ٢٩١، وانظر:٣٢٠، ٤٦٨، ٢/١٧٥، ٢١٩، ٢٣٦، ٤٧٦، ٥٠٥، ٣/١٨، ١١١.

(٢١٤) الفائق في غريب الحديث.١/١٣، ٢٢، ٩١، ١٠٠، ١١٦. وينظر:١/١٢٩، ٢٣٦، ٢٦٢، ٢٧٦، ٤١٧، ٢/١١٥، ٣٤٦، ٤٣٠، ٤٢٥، ٤/٦٧.

(٢١٥) النهاية في غريب الأثر:١/٣٦، ١٧٤، ٤/٢٢، ١٢٤، ١٤٠.

(٢١٦) اتفاق المباني وافتراق المعاني.١٢٢.

(٢١٧) المثل السائر:٦٦، ٢٧٤.

(٢١٨) تفسير القرطبي ١/٢٥٠. ٢٤٥. ٢/٨٤. ٢٣٥. ٣٢٠.وينظر ٢/٤١١. ٣/١٧. ٨١. ٣٦٢. ٤/٤٥. ١٨٢. ١٨٦. ٢٤٨. ٣١١ ٥/٢٣٩. ٦/٤٢٥. ٧/٧٨

(٢١٩) اللسان(كبر)، (حول)، (قول)، (حكم)، (حلم).

(٢٢٠) التعاريف ٣٧، ٩١، ١٠٤، ١٠٩، وينظر١٠/٥٢، ١٥٦، ١٩٩، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣١٣، ٣٢٤، ٣٩٨، ٦٥٨، ٦٧٢.

(٢٢١) تذكرة الكاتب:٥٠.

(٢٢٢) الكتابة الصحيحة".٤٢.

(٢٢٣) معجم الأخطاء الشائعة.٣٦.

(٢٢٤) أخطاء مستورة في لغة كتّابنا:١٧.

(٢٢٥) التعبير الصحيح ١٩٦.

(٢٢٦) الاستعمالات الخاطئة.٢٨٣.

٢٢٧ التبيان.١/٣٨

(٢٢٨) والدي في مسند أحمد (رقم ٨٥٠/العشرة المبشرين بالجنة ٢١٦٨٩/دفي مسند الأنصار) الأَبْدَالُ يَكُونُونَ بِالشَّامِ وَهُمْ أَرْبَعُونَ كُلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ أَبْدَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلاً ".

(٢٢٩) كتاب الألفاظ والأساليب:١/٣٧، والقرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب.١/٣٧٩.

(٢٣٠) مسند أحمد مسند المكثرين من الصحابة رقم(٤٤٩٨)،ورقم(٦٠٢٦) وهذا الحديث في مسند أحمد موسوعة كتب السنة، مجلد٢١/٢: ٢١دار سحنون،

(٢٣١) ديوانه /٣٥

(٢٣٢) ديوانه.٦٦، تحقيق جورج قنازع، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٩،

(٢٣٣) ديوانه ٧٢، تصحيح د.س، مرجليوث.

(٢٣٤) حلية الأولياء.٧/٣٩٣.

(٢٣٥) الإصابة في تمييز الصحابة:٤/٥١٦.

(٢٣٦) النجوم الزاهرة:١٠/٢١٠.

(٢٣٧) صبح الأعشى. ٦/١٩٤.

٢٣٨) نفسه، ١١/١٠٢.

(٢٣٩) نفسه، مثل.٨/١٧٩، ١٠/٥، ١١/١٠٣، ١١٠، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

(٢٤٠) سياست نامه:٧٩.

(٢٤١) سبأ ١٦

(٢٤٢) البحر المحيط٧/٢٧١.وقد أرشدني إلى هذا النص الدكتور علي السوسوة في بحثه الذي سيأتي ذكره.

(٢٤٣) مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد:٥٣، ١٩٩٧، الصفحة٢٥١

(٢٤٤) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة:٤٣٦

(٢٤٥) التعبير الصحيح ٨٤.

(٢٤٦) الاستعمالات الخاطئة ٣١٣.

(٢٤٧) القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب:٢٨٠.

(٢٤٨) كتاب الألفاظ والأساليب.١٣٤.

(٢٤٩) نفسه ١٣٧

(٢٥٠) القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب:٢٨٠.

(٢٥١) الاستعمالات الخاطئة ٣٢٠.

(٢٥٢) ينظر على سبيل المثال:صحيح البخاري، الأحاديث رقم.٢١(كتاب الإيمان)، ٣٦١(كتاب الصلاة)، ٦٠٦(كتاب الأذان)، ١٢١٨، ١٢٥٣(كتاب الجنائز)، ٢٢٣٤ (كتاب الخصومات)، ٣٠٠٣(بدء الخلق)، ٣١٥٥(أحاديث الأنبياء)، ٣٣٠٣، ٣٠٤٤(كتاب المناقب).

(٢٥٣) البيان والتبيين ١/٣٦٥.

(٢٥٤) الخصائص ١/٤٧، ٢/٣٧٨، ٣/٦١، ٢٥٦، ٣١٢.

(٢٥٥) الملل والنحل ٢/١١، ١٢، ٤٠، وينظر. ١/١٦٦، ١٨٨، ٢/١٣، ١٩، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ١٧٢.

(٢٥٦) النهاية في غريب الأثر ٤/١٢٣، ٣٧٠، ٥/٢٤٤.

(٢٥٧) المثل السائر ١/٥٨، ٨٨، ٢٧٧.

(٢٥٨) المعربات ٢١ ٤٩ ١٢٠، وينظر ٣٢، ١٢٠ ٢٢٨ ٢٩٣، ٣٢٠

(٢٥٩) خزانة الأدب.١/١٠٨، ٢٥٠، ٢/٧، وينظر ٢/١٣١.

(٢٦٠) المستطرف في كل فن مستظرف ٢٦١.

(٢٦١) صبح الأعشى ٢/١٨٤، ٦/٥٦١، ٥٦٨. وينظر ٢/٢٠٦، ٣٣٣، ٣/٥٦٤، ٧/٢٩، ٨/٣٨٢، ١٠/٣٧، ٤٥٢، ١١/٤٣، ١٥٠، ٤٥.

(٢٦٢) ديوانه ١/١٩٨، ٢٠٠ (شرح كامل الصيرفي، دار المعارف).

(٢٦٣) ديوانه ١/٦٦٥

(٢٦٤) ديوانه ٣٣٦، ٤٨١ ٥١٦

(٢٦٥) (الزاهر١٠/٢٦٨(باب المواريث).

(٢٦٦) النكت ١/٤٠، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٤، ٣٣، ١١٩.

(٢٦٧) تحفة الفقهاء ١/٢٤١، ٢/٢٠، ٢٣، ٣٣، ١٨٢، وينظر ٢/١٩٩، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٥، ٣/٨٥، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٧٠.

(٢٦٨) المحصول ١/١١٣، ٣٧٨، ٤٠١، وينظر ١/١٦٢، ١٦٣، ٢٧٩، ٢/٣٢، ١١٩، ١٥٧، ٢١٧، ٢١٨، ٤٥٢، ٦٤٧.

(٢٦٩) الإحكام ١/٦٨، ٢٤١، ٢٩٩، وينظر ٢/٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩١، ٣/٧ ٣ ٣٣٢، ٤/١٠٠، ٢٥٩، ٢٨١

(٢٧٠) إعلام الموقعين ١/١٠١، ١٠٢، ١٠٤، وينظر ١/١٦٩، ٢٢٢، ٢٤١، ٢/١٠٤، ١٢٤، ١٢٥، ٣/٢٢٣، ٢٠٨، ٢٩٥.

٤/١١٩، ١٩٤.

(٢٧١) فتح الباري ١/٥٩، ٣٨٩، ٣/١١١، وينظر ٢٣١، ٢/٨٠، ٤/٣١١، ٣٦٥، ٥/٢٨١، ٢٨٣، ٦/٢١٤، ٧/٢١٣، ٨/٥٢

(٢٧٢) الأشباه والنظائر:١٣، ٢٥، ٧١، وينظر:١١٣، ١٦٩، ٢٩٠، ٢٩١.

(٢٧٣) في ظلال القرآن ٣١٤ (سورة البقرة ٢٧١)، ٣٧٤ (آل عمران١٣)، ٤٣٨ (آل عمران١٠١)، وينظر ١٥٥٦ (الأنفال٧١)، ٢٧٧، ٢٨٩، ٣٠٥، ٤٦٦، ٥٠٧، ٤٥٧، ٦٠١، ٦١٦، ٧٢٢، ٨٥٦، ١٠٤٦، ١١٣١، ١٣٠٣، ١٣٥٨، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٩١، ١٦٠٥، ١٦٣٠، ٢٠٨٧.

(٢٧٤) وردت جانب في معجم البلدان عشرات المرّات، كلّها في الجانب الماديّ، ينظر على سبيل المثال ١/٥٤، ١٠١، ١٠٢، ٢٣٢، ٢٦٤، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٠٥، ٣١٤، ٣٤٤، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٢، ٤٣٤، ٤٥١، ٥٠٢، ٥٢١، ٥٣١

المصادر والمراجع

- الأبشيهي، محمد بن أحمد، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٦(مكتبة الأدب لك)
- ابن الأثير، نصر الله بن محمد، المثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥(مكتبة الأدب لك).
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف، د.ت.
- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٩(مكتبة الأدب لك).
- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).
- البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية بيروت. (مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية، د.ت
- الترمذي، محمد بن علي، الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، ط١، ١٩٨٥(مكتبة الأدب لك)
- ابن تغري، بردي، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف مصر (مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك)
- أبو تمّام، ديوانه، تحقيق إيليا حاوي، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨١.
- تيمور، أحمد، تذكرة الكاتب
- ثيودوري، قسطنطين، أخطاء مستورة في لغة كتّابنا، دار الكرمل، عمّان، ط١، ١٩٩٤.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت،ط١، ١٩٦٨(مكتبة الأدب لك)
- جار الله، زهدي، الكتابة الصحيحة، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٧٧.
- ابن جبير، محمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، دار الكتاب اللبناني، بيروت(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك)
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدّة، ط٣، ١٩٩٢
- الجزري، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الأثر، تحقيق د. محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.(لك
- الجمحي،محمد بن سلام،طبقات فحول الشعراء،تحقيق محمود شاكر،دار المدني، جدة، د.ت.
- ابن جني، أبو الفتح، سر صناعة الإعراب، تحقيق د.حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٣.
- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).
- حاج خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).
- ابن حجر العسقلاني،أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي بن محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق د.محمد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الهند، ط٢، ١٩٧٢.

- فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ. (مكتبة الفقه وأصوله لك)

- الحموي، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت،ط٥، ١٩٨٤(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- الحنبلي، إبراهيم بن محمد، المبدع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠.(مكتبة الفقه وأصوله لك)

- الحموي عبد الله بن محمد، خزانة الأدب، تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٧(مكتبة الأدب لك)

- ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق د إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٦٨(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- الدردير سيدي أحمد، الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت. (مكتبة الفقه وأصوله لك)

- الدمشقي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- الزمخشري، محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت،ط٢، ١٩٨٧(مكتبة الأدب لك)

- السّبكي، أبو نصر عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، د محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، ط٢، ١٩٩٢م(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهر في علوم اللغة، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٩٨(مكتبة الأدب لك).

- الأشباه والنظائر في الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.(مكتبة الفقه وأصوله لك)

- شاكر، محمود، أباطيل وأسمار، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، مصر، د.ت.

الشيباني محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

صفوت، محمد زكي جمهرة خطب العرب، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العلمية، بيروت(مكتبة الأدب لك)

- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ. (مكتبة الفقه وأصوله لك).

- ابن عساكر، تاريخ دمشق،مركز التراث لك).

- العدناني، محمد، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١ ١٩٨٩.

- معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، ط٢، ١٩٨٥.

- العقّاد، عباس محمود، خلاصة اليومية والشذور، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠.

- العكبري، أبو البقاء، مسائل خلافية في النحو، تحقيق محمد خير حلواني، دار الشرق العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٢(مكتبة النحو والصرف لك).

- التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي البجّاوي، إحياء الكتب العربية، د.ت.

- العزّاوي، نعمة، التعبير الصحيح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠١.

العكري،عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب،دار الكتب العلمية، بيروت(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك)

- عمار، محمود إسماعيل، الاستعمالات الخاطئة في حروف الجرّ، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٩٨.

- عمر، أحمد مختار، العربية الصحيحة، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٨.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، الجمل في النحو ، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الجيل بيروت، ط٥، ١٩٩٥.

القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، أحمد البردوني، دار الشعب، بيروت، ط٢، ١٣٧٢هـ (مكتبة الفقه وأصوله لك)

- القزويني، محمد بن سعد، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨(مكتبة الأدب لك)

القضاعي، أبو عبد الله محمد، كتاب الحلة السّيراء، تحقيق د حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة، ط٢ ١٩٨٥م(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، د يوسف الطويل، دار الفكر دمشق، ط١ ١٩٨٧(مكتبة الادب لك)

القنّوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشيّ المرقوم، تحقيق عبد الجبار زكار دار الكتب العلمية بيروت ط٣، ١٩٧٨(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

ابن قيس عبدالله بن محمد قرى الضيف، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف الرياض، ط١ ١٩٩٧(مكتبة الأدب لك).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر،البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت١٩٩٣(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلاميه لك)

- تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ (مكتبة الفقه وأصوله لك)

المتنبي،أحمد بن الحسين، ديوانه، شرح العكبري، تحقيق مصطفى السقا وزملاؤه،دار المعرفه، بيروت، د ت

المحامي، محمد فريد تاريخ الدولة العلية العثمانية تحقيق، د إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، ط٢ ١٤٠٣هـ(مكتبه التاريخ والحضارة الإسلامية لك)

المقدسي، عبد الرحمن ابن إسماعيل، الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق إبراهيم الزيبق مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٩٧(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك)

المقّري أحمد بن محمد نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق د إحسان عباس، دار صادر، بيروت ط١ ١٩٦٨(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- المناوي، محمد عبد الرؤوف، التعاريف، تحقيق د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ (مكتبة الفقه وأصوله لك).

- الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت،ط٢، ١٩٨٧

- الناصري أبو العباس أحمد، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصا، تحقيق جعفر الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٧(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- ابن النديم، محمد ابن إسحاق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر بيروت، ط١، ١٩٩٦(مكتبة الفقه وأصوله لك)

- الهروي، علي بن محمد، الأزهية في علم الحروف، تحقيق عبد المنعم الملّوحي، ١٩٨١.

الهروي، محمد بن أحمد، الزاهر، تحقيق د محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١، ١٣٩٩هـ (مكتبة الفقه وأصوله لك)

- ابن هشام جمال الدين بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، دار الجيل، طبيروت، ط٥، ١٩٧٩

- مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك وزميله، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥.

الهمداني، محمد بن عبد الملك، تكملة تاريخ الطبري، ألبرت يوسف كنعان المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٥٨(مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية لك).

- يعقوب، إميل، معجم الخطأ والصواب في اللغة، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٣.

الموسوعات

- موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الأول، شركة صخر، لبرامج الحاسب.

× كتب مجمع اللغة العربية في القاهرة.

القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب محمد شوقي أمين، وإبراهيم الترزي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،١٩٨٩.

- كتاب الألفاظ والأساليب، محمد شوقي أمين، مصطفى حجازي، د.ت.

في أصول اللغة الجزء الثالث، مصطفى حجازي، وضاحي عبد الباقي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط١، القاهرة، د.ت.

◆ البحوث:

- د عباس علي السوسوة، باء الاستبدال في العربية الفصحى بالمنهج التاريخي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٥٣، ١٩٩٧(٢٥١-٢٧١).

Abstract

Types of Mistakes Committed by Modernists in the Use of the Prepositions 'Textual Research'

Dr. Yas Mohammad Abu-Alhijaa

This research deals with the choice of a group of widely used constructions which contain prepositions which has been contradicted by modern linguists. It is a textual research which aims at describing how the ancients used these constructions and documents the significance of this use in relation to the ancient and modern views. This research relies on the computational use of textual research to study the phenomenon of the modern writer's mistakes in using language.

اللغة العربية والنحو العربي
المحطات الكبرى

د. الشريف ولد أحمد*

* أستاذ النحو والصرف المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث بالدراسة شقي العنوان " اللغة العربية والنحو العربي: المحطات الكبرى".

بينا في حديثنا عن اللغة العربية أن الدراسات التي تناولت وضع اللغة العربية الحالي، يتجاذبها اتجاهان رئيسيان:

الاتجاه الأول: ينادي أصحابه بالنهوض باللغة العربية، والتغني بأمجادها وقدسيتها. ويقوم هذا الاتجاه على الشعارات العاطفية، والنزعات القومية، متخذا من ماضي اللغة المشرق منطلقا، مؤكدا أنها تحمل في طياتها عناصر القوة وآليات الصراع.

الاتجاه الثاني: وقد حاول أنصاره أن يتخذوا من واقع اللغة منطلقا، ويجعلوا من التحديات المعاصرة خطرا يجب مواجهته، واصفين أطروحات الاتجاه الأول بأنها مغلوطة أو زائفة، وأن اللغة تواجه حملات شرسة تستوجب العمل على كافة الجبهات، وتتطلب تضافر الجهود لصد هذا الخطر قبل فوات الأوان لانتشال اللغة العربية، التي تعد آخر قلعة من قلاع الأمة العربية والإسلامية، بوصفها لسان القرآن، وترجمان السنة النبوية، ورمز الهوية العربية.

ثم أشفعنا الحديث عن هذين الاتجاهين بمقترح ثالث - تمثل في رأي العبد الفقير - إذا جاز لي أن أسميه "رأيا على استحياء"، متوجسا خيفة أن يصفني البعض بـ "المغرور"، أو أنني "تزبّبت قبل أن أتحصرم"، ويأخذ هذا الرأي من الاتجاهين بطرف، فيأخذ من الأول حميته وغيرته على اللغة، ويأخذ من الثاني تشبثه بالواقع، وبعده عن الحلول العاطفية، واستشعاره الخطر الذي يهدد اللغة، إضافة إلى خطة إصلاحية، تتلخص محاورها في: التوعية اللغوية الشاملة بوضع اللغة والتحديات التي تواجهها - العمل على إيجاد فلسفة لغوية عربية واقعية تسعى إلى وضع اللغة العربية في مكانتها اللائقة بها - مراجعة السياسات

التعليمية التي كانت السبب في وضع اللغة الحالي - غرس العزّة الإسلامية والقومية المفقودة التي كانت الثغرة التي تسلل منها الداء إلى جسم اللغة.

أما الشق الثاني من العنوان والذي هو "النحو العربي"، فقد حاولنا من خلاله تقصي مسيرة النحو العربي، منذ احتضنته مدرستا البصرة والكوفة وليدا، حتى استغلظ فاستوى على سوقه على يد الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه اللذين وضعا أسسه وأرسيا قواعده. ثم توالت الجهود بعدهما منصبّة على "كتاب سيبويه" لإيضاح غامضه وفك رموزه وحل مشكلاته واختصار مطوّلاته، وقد سمينا هذه المرحلة بـ"الجهود التأسيسية".

ثم تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى أطلقنا عليها "مرحلة النضج والاكتمال". ويمثل هذه المرحلة: أبو الفتح عثمان بن جني وابن فارس، اللذان نظرا إلى اللغة نظرات تأملية، وحاولا استكناه بعض أسرارها، واستنطاق جوانب من مخبأتها في الاشتقاق، وأصول الكلمات، والعلاقة بين الحروف والمعاني التي وضعت لها، وأصول معاني الكلمات ... إلخ، مما بينا جزءا منه في ثنايا النص.

ثم ختمنا مسيرة النحو برحلته إلى الأندلس على يد محمد بن مالك الجياني الأندلسي، وأطلقنا عليها "مرحلة النضج والاحتراق"، وهي مرحلة خرج فيها النحو من ربقة "الكتاب"، أي هيمنة النحو في ثوبه "السيبويهي"، التي دامت مدة خمسة قرون.

وقد بينا أنها مرحلة احتلت فيها مؤلفات ابن مالك مكانة "كتاب سيبويه"، وتمتاز هذه المرحلة بالتحرر من المذهبية النحوية، والاعتماد على الشروح والمتون، والاجتهاد في بعض المسائل النحوية، والحرص على الوضوح في العرض والتقديم.

خطة البحث

I. تحديدات أولية

II. الجهود التأسيسية : الخليل وسيبويه

III. مرحلة النضج والاكتمال: ابن جني - ابن فارس

IV. النحو في الأندلس: ابن مالك ومدرسته النحوية

V. أسباب ضعف اللغة العربية في العصر الحاضر

VI. خاتمة

VII. ثبت بأسماء المصادر والمراجع

I. تحديدات أولية

لسنا في هذا المقام بصدد تقصي خطى من فرط من اللغويين أو الباحثين ممن دأب يتغنى بأمجاد اللغة العربية، يذكر من سعتها وامتلاكها قدرات ذاتية تبوئها مكانة لائقة ضمن لغات العالم، ففي ما مضى من المؤلفات في هذا المجال غُنية.

كما لن نلهث وراء المتحاملين على اللغة العربية يسِمونها بالعجز والقصور عن التعبير عن علوم العصر.

ولن نكون بين ذينك الاتجاهين متفرجين لنعلم أيُّ الفريقين خيرٌ مقاما وأحسن نديا.

بيد أن الفريقين _ في رأينا – لم يلامسا واقع اللغة، ولم يصيبا حزَّ المفصل، بل حاما حوله، وانقسمت دراساتهما إلى قسمين:

١ – قسم قدم دراسات إنشائية تبجيلية، تذكر من قداسة اللغة وفضلها على سائر اللغات....

٢ – أما القسم الثاني فيتمثل في دراسات حاول أصحابها أن يتناولوا اللغة في التراث القديم، ثم يلبسوها ثوب الحداثة والعصرنة، فكان حظهم مما سعوا إليه حظ المغبون.

ونحن هنا لا نغض من شأن أيٍّ من الفريقين، كما لا ندعي أن ما نثيره من تساؤلات، ونطرحه من إشكالات، ونتقدم به من فرضيات هي حلول ناجعة أو بلاسم شافية، وإنما هو مقاربة للحل، تتخذ من واقع اللغة منطلقا، ومن الحقائق العلمية، والمسلمات التاريخية غاية ووسيلة، بعيدا عن الحلول العاطفية، والعيش على الموائد الأبوية، متمثلين قول شاعر الحماسة:

لسنـــا وإن كرمـــت أوائلنـــا ... يومـا عـلى الأحسـاب نتكـــلْ

نبنـــي كمـــا كانـــت أوائلنـــا ... تبني ونفعـــل مثـــل مـــا فعلـــوا

وستكون أمامنا جملة من التساؤلات، رأينا أنه يتحتم علينا – حتى لا ندور في فلك سلفنا من الفريقين – الإجابة عنها، إذا أردنا أن نعرف المشكلة التي تعاني منها اللغة في العصر الحاضر.

وقبل الشروع في طرح هذه التساؤلات لا بد أن نعرف للغة حقها، ونرعى لها ذمتها

١ - فقد احتضنت رسالة الإسلام، وغدت لسان القرآن، وترجمان السنة، وظلت خلال قرون منبعا للثقافة، ورافدا من روافد الحضارة الإسلامية، لا يقتصر دورها على التواصل، وإنما كانت تمد الحضارة - في أزهى عصورها - بآليات التفكير والإبداع في شتى المجالات العلمية والأدبية، بل تجاوزت ذلك إلى مجال الفلسفة والترجمة وغيرها من علوم العصر[١]. وما نهضة الغرب على ما هي عليه اليوم إلا امتدادٌ للحضارة الإسلامية، تحمل في خلاياها جينات العلوم الإسلامية. فهل ينكر علماء الرياضيات في يوم الناس هذا فضل الخوارزمي؟ وهل يتجاسر علماء الطب على القول إنهم لم يبدأوا من حيث انتهى ابن سيناء وأضرابه من أطباء العرب؟.

كما لا ينكر فضلَ الفارابي والكندي وابن رشد - في مجال العلوم الإنسانية - إلا مكابرٌ عنيد!!

٢ - اللغة كانت الوعاء الفكري والثقافي لرسالة الإسلام الخالدة متمثلة في القرآن الكريم، مما أكسبها تقديسا واحتراما من لدن كافة المسلمين عربا كانوا أم غيرهم، وهو أمر حمل كل المعتنقين لهذا الدين على التعريب، سعيا لفهم أساسيات الدين ومقاصد الشرع.

٣ - الوضع الاستراتيجي للغة العربية: إذا نظرنا إلى اللغة العربية في عصرنا الحاضر، نجد أن متكلميها (العرب) - بحكم عوامل اقتصادية وجغرافية - يحظون بثقل استراتيجي لم يحظ به غيرهم، ويمكن أن تجمل أسباب هذا الثقل في النقاط التالية.

أ - الثروة النفطية ففي دول الخليج احتياط كبير من النفط، بوأ هذه الدول مكانة مرموقة بين دول العالم، ووجه الأنظار والأطماع الغربية إليها.

ب - المنافذ الدولية. فضلا عن ثروة العرب النفطية في دول الخليج، تحظى بعض الدول العربية - في الشام ومصر خاصة - بوضع استراتيجي متميز، يتمثل في كونها تقع على جنبات قناة السويس، التي تعتبر المنفذ الأوحد الذي يربط دول القارة الأسيوية، ذات الكثافة السكانية العالية (حوالي نصف سكان العالم) بباقي

دول العالم، وهي لهذه الوضعية تتمتع بأهمية اقتصادية لا نظير لها في العالم.

ج – كون بعض العرب جيرة للغرب: وهو نصيب عرب دول المغرب العربي، إذ تتقاطع بعض دول هذه المنطقة في حدودها مع بعض الدول الغربية، وهو أمر أكسب هذه الدول وضعا استراتيجيا مهما.

٤ – اللغة العربية – ككل لغات العالم الحية – سهلة التعلم والتعليم (بما تحمل من خصائص ذاتية)، ليس على بني جلدتها فحسب، ولكن على كل شعوب العالم بمختلف أعراقهم وأجناسهم (كثير من أعلام اللغة والنحو والأدب والحديث هم من أصل غير عربي: سيبويه- أبو علي الفارسي – ابن جني – الزمخشري الإستراباذي – أبو نواس – بشار بن برد – أبو الفرج الأصفهاني – البخاري .... وغيرهم).

تلكم هي الخصائص التي تجعل اللغة العربية – في رأيي اعتمادا على استقراءات تاريخية، ومعطيات جغرافية – في مصاف اللغات العالمية الحية التي استطاعت الصمود في وجه التحديات التي واجهتها، كما استطاعت أن تقرض سواها من اللغات أكثر من اقتراضها منها، بحكم احتكاك اللغات وتبادل التأثر والتأثير بينها.

وفي مقابل هذا الرأي نجد صرخات مناوئة من طرف باحثين عرب وغير عرب، يرمون اللغة العربية بالعقم، ويصفونها بالعجز عن مجاراة الحضارة، بما تحمل من تقدم علمي وتقني، ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فيحكم عليها بالموت الذي لا حياة بعده.

فهل تعتبر هذه الدعوى مُشْبِهة على حد تعبير الفقهاء؟ وما حجج القائلين بها؟ وأين يكمن الداء لمعرفة الدواء؟.

هذه أسئلة عامة نرى أنه يمكن صياغتها في قوالب أخرى، تكون أوضح في ذهن القارئ، وألصق بالواقع اللغوي، هي:

١ – لماذا تعيش اللغة العربية اليوم حالة مقلقة من تاريخها، حتى غدت – في رأي بعض الدارسين – تدرج في عداد اللغات الميتة؟.

٢ – لماذا يدعو أعداء اللغة العربية إلى إحلال اللهجة العامية محل الفصحى؟

٣ – لما ذا تذرع أعداء اللغة بصعوبة وتعقيد قواعدها؟

٤ – لما ذا يدعي أعداء اللغة قصورها عن استيعاب علوم العصر؟

تلك أسئلة نحاول الإجابة عنها في معرض حديثنا عن أسباب ضعف اللغة العربية من هذا البحث.

II. - الجهود التأسيسية: الخليل وسيبويه

لا شك أن نشأة علم النحو يكتنفها الغموض، وتتضارب فيها الآراء، وتختلف فيها الروايات – شأن نشأة أي علم في مجتمع يعتمد الرواية الشفهية المصدر الأوحد لكتابة التاريخ.

بيد أن أغلب الروايات – وقد ناقشها سعيد الأفغاني، واستعرض أهم الأقوال فيها في كتابه أصول في النحو (ص ١٦٠– ١٦١ ط: ٣، جامعة دمشق ١٩٦٤) –

قيل إنّ أول من وضع علم النحو هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - وأنه دفع إلى أبي الأسود الدؤلي رقعة كتب الكلام كله اسم وفعل حرف. . «وقال لأبي الأسود انح هذا النحو...»، ثم تولى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي تلميذ أبي الأسود إرساء القواعد وتعميمها، حيث اطُّردت "هو أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل"[2] ثم جاء عيسى بن عمر الثقفي، فجمع جهود سابقيه في النحو في كتابين أسماهما "الجامع" و"الإكمال"[3]. ثم توالت جهود اللغويين والنحاة أمثال يونس بن حبيب الضبي والأخفش الكبير وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم، حتى وصل الأمر إلى الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه.

والذي يهمنا في هذا المقام أن نلقي نظرة – ولو عجلى – على جهود هذين الرجلين لنتبين صنيعهما في النحو العربي.

فقد قيل "إن تدوين النحو بدأ بكتاب سيبويه وانتهى به"[4]. ولم يكن "الكتاب" في معظم أبوابه، وأغلب مواده إلا نقلا أمينا لعلم الخليل واستنباطاته وقياساته وإحصاءاته واستقراءاته. فما نصيب هذه القولة من الصحة؟ وكيف يمكن أن نعرف للخليل فضله، دون أن نغمص سيبويه حقه؟

ذلك ما نحاول توضيحه من خلال استعراض آراء الرجلين، وآثارهما النحوية.

ومكانتهما العلمية بين مَن عاصرهم ومَن خَلَف مِن بعدهم، بادئين بالخليل لكونه الأستاذَ، وحقُّ الأستاذية أسبق.

٢ - ١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي:

أبو عبد الرحمن (١٠٠ -١٧٥هـ)، إمام علوم اللغة، الذي اكتشف أسرارها، وشيد بنيانها. قرأ في بداية أمره على أبي عمرو بن العلاء، فأخذ عنه القراءة والشعر وغريب اللغة، ثم سمع من عيسى بن عمر بعض مؤلفاته، التي يقال إنها ناهزت السبعين، ثم سمع من فصحاء العرب، أكلةِ الشيح والقيصوم في بوادي نجد والحجاز. ثم استظهر علم مَن سبقه من علماء اللغة والنحو، حتى رسخت قدمه، وحاز قصب السبق في هذا الفن، فضلا عن ما وهبه الله من ذكاء، وصفه ولد اباه أنه يكاد يكون من قبيل الأساطير"[٥].

ونشير هنا إلى أن كثيرا من الدارسين والمختصين في مجال اللغة لا يعرفون عن الخليل سوى أنه مؤسس علم العروض، وإن كانوا أكثر اطّلاعا وأوسع باعا، علموا أنه مؤلف "العين"، وما عرفوا عن هذا الكتاب إلا اسمه.

والحق أن علماء اللغة قدماء ومحدثين، لم يعرفوا الخليل حق معرفته، ولم يبوئوه المكانة اللائقة به، ومع ذلك فما برح العلماء ينهلون من حياضه، ويتقصون آثاره، فهذا النضر بن شميل، من علماء اللغة المتقدمين، يعرف له فضله، حين يقول عنه: "أُكِلت الدنيا بعلم الخليل بن أحمد وكتبه وهو في خص لا يشعر به"[٦]. وقد أجمع معاصروه أنه لم يبلغ أحد قبله ولا بعده مبلغه في الذكاء والورع، والأخذ بأزمة العلوم، فهذا أبو الطيب اللغوي يقول: "إنه لم يك قبله ولا بعده مثله، ولم يك للعرب بعد الصحابة أذكى منه، فكان أعلم الناس، وأفضل الناس وأتقى الناس، فكان مفتاح العلوم ومصرفها"[٧].

ولم يقتصر الأمر على شهادات معاصريه له ومَن بعدهم من علماء اللغة الأقدمين، بل توالت الشهادات له جيلا بعد جيل، وظل ذكره مقترنا باللغة العربية والنحو العربي على مر العصور، حتى من طرف بعض كبار النحاة المعاصرين، فهذا الدكتور شوقي ضيف – رحمه الله – يعزز شهادة الدكتور ولد اباه السابقة في شأن حيازة الخليل مفاتيح أسرار اللغة، يقول إنه: "لما لمس اللغة بعصاه السحرية انفتحت أمامه أغلاقها، وفارقتها طلاسمها"[٨].

ومهما قيل عن الخليل ومكانته العلمية، وفتحه ما استغلق، وتوضيحه ما انبهم من علوم اللغة بمختلف فروعها المعجمية والصوتية والنحوية، واختراعه لعلم العروض ... فإنه لا بد من معرفة ما أضافه هذا الرجل، فاستحق به هذا الذكر، واكتشف به نواميس اللغة حتى أعطته رَسَنَها، وغدا صيته مقترنا باللغة لا ينفك عنها.

الحق أن الخليل اخترق جدار اللغة، واستنبط مقاييس التركيب العام للكلام، فرجع إلى أجزاء الكلام ففككها، ورد كل كلمة إلى أصولها، وتنبه إلى التطور التاريخي للغة، وكان يتصرف في العربية تصرف المهندس الميكانيكي الحاذق، الذي يأخذ الجهاز المحكم الصنع فيفككه إلى أجزائه الأصلية، حتى إذا آض قطعا متناثرة، أعاد تركيبه من جديد على هيئته الأصلية قبل التفكيك.

ذلك هو السبيل الذي توسل به هذا العبقري إلى رد المضعف الثلاثي إلى الثنائي، ومن الثنائي إلى الثلاثي، حتى إذا استوفاه انتقل إلى مزيد الثلاثي وهكذا ... فالعملية تبدأ من تضعيف عين الكلمة، التي يتم بها نقل الثنائي إلى الثلاثي، بدءا بالثنائي فالمضعف فغير المضعف ...إلخ حسب التسلسل التصاعدي؛ من الأقل إلى الأكثر.

يقول الخليل إن العرب تشتق في كثير من كلامها أبنية المضاعف من بناء الثنائي المثقل بحرفي التضعيف، ومن الثلاثي المعتل..."[9].

ومن الملاحظات الهامة التي توصل إليها الخليل، وأفاد منها كثيرا أصحابُ المعاجم بعده على مر العصور، طريقة "التقليب" التي استطاع بواسطتها معرفة المستعمل من العربية والمهمل، اعتمادا على أعداد حروف الكلمة، مع تبديل مواضع حروفها لأقصى الحدود الممكنة، مثل: علم، عمل، معل، ملع، لعم، لمع، ثم أشفع هذه العملية بتبيين المستعمل والمهمل من هذه الألفاظ.

وقد قادته هذه الطريقة إلى عملية إحصائية شاملة لمواد اللغة العربية في منتهى الدقة، مهدت الطريق لمن جاء بعده من أصحاب المعجمات المطولة للحصول على مواد مصنفاتهم دون بذل جهد يذكر. قال الخليل موضحا طريقة هذه العملية الإحصائية: "واعلم أن الكلمة الثنائية تتصرف على وجهين مثل: دق، قد... والكلمة الثلاثية الصحيحة تتصرف على ستة أوجه... نحو: ضرب، ضبر، ربض، رضب، برض، بضر. قال: والكلمة الرباعية

تتصرف على أربعة وعشرين وجها، وذلك أن حروفها ضُربت وهي أربعة أحرف في وجوه الثلاثي الصحيح وهي ستة فصارت أربعة وعشرين: عبقر وتقليبها= ٦، قعبر وتقليبها= ٦، بعقر وتقليبها= ٦، رقعب وتقليبها=٦. فهذه أربعة وعشرون وجها أغلبها مهمل".

قال الخليل: "والكلمة الخماسية تتصرف على مائة وعشرين وجها، وذلك أن حروفها ضربت وهي خمسة أحرف في وجوه الرباعي وهي أربعة وعشرون فتصير مائة وعشرين وجها، يستعمل أقلها ويلغى أكثرها"[١١].

ولم يقف الخليل عند حد الإحصاء الدقيق، والملاحظة المرئية لاستكناه أسرار اللغة في بنية الكلمات، بل تجاوز ذلك إلى أن أخذ الحروف العربية كلها وذاقها، وحلّلها في مختبر صوتي لا يملك من الوسائل سوى ذوق سليم وسلامة من فيروسات اللُّكنة والعجمة، غير أن نتائج هذه التحاليل أظهرت عبقرية فذة، وذكاء خارقا لهذا الرجل، الذي استطاع أن يقدم في مستهل كتابه العين بواكير معلومات صوتية لم تتوصل إلى بعضها الدراسات الألسنية الحديثة - رغم التطور الكبير في هذا المجال، وتسخير وسائل تقنية غاية في الدقة - إلا بعد قرون عديدة من عصر الخليل.

وقد دفع الخليل إلى ذواق اللغة أنه لما أراد أن يؤلف كتابه الموسوم بـ"العين"، أعمل فكره في التسلسل الذي سيبدأ به المعجم "فلم يمكنه أن يبتدئ التأليف من أول ا ب ت ث وهو الألف، لأن الألف حرف معتل، فلما فاته الحرف الأول كره أن يبتدئ بالثاني وهو الباء إلا بحجة، وبعد استقصاء. فدبر ونظر إلى الحروف كلها، وذاقها، فصير أولاها بالابتداء أدخل حرف منها في الحلق. وكان ذوقه إياها أنه إذا أراد أن يذوق الحرف فتح فاه بالألف، ثم أظهر الحرف، نحو: أت، أح ، أع، فوجد العين أقصاها في الحلق، فجعلها أول الكتاب، ثم ما قرب منها: الأرفع فالأرفع حتى أتى على أخرها وهو الميم"[١٢].

فأنت تحس حين تسمع وصفه لمخارج الحروف كأنه قام بتشريح دقيق للجهاز الصوتي، فعرف تركيبه، وأجزاءه، وما اشتمل عليه من أحياز ومدارج، فاستطاع أن يحدد مخارج الحروف كلها بدقة متناهية[١٣].

وكان مما انتبه إليه الخليل أثناء تحليله لأجزاء الكلمة، أنها لا تتألف من أجزاء بسيطة، وهي الحروف التي تكوِّن الوحدات الصوتية، بل إن فيها وحدات أخرى، وهي المقاطع،

عبَّر عنها في علم العروض بالأسباب والأوتاد. وهذا الأمر لم يسبقه إليه أحد قال عنه محمد بن سلام الجمحي. فاستخرج من العروض واستنبط منه، ومن علله ما لم يستخرجه أحد، ولم يسبقه إلى علمه سابق من العلماء كلهم[14].

ولم تقتصر ملاحظات الخليل على التركيبة المعجمية والصوتية للكلمة، بل تجاوزت ذلك إلى مستوى التركيب في الجملة، باعتبارها الخيط الذي تنتظم فيه الكلمات. فألقى نظرة على كلام العرب، فاستخلص أنه يسير على نسق محكم وفق ضوابط محددة، فشرع يستنتج هذه القواعد، ويستنبط العوامل المؤثرة في وحدات هذا الكلام، استقراء من كلام فصحاء العرب.

وهذه العوامل هي التي تؤثر في نهايات الكلمات، واصطلح عليها باسم الإعراب فخلص إلى أن هناك أربعة عوامل هي:

١ - العامل المعنوي وهو الذي يؤثر في الكلام حين يتجرد من العوامل الأخرى، ولذلك يُلجأ إليه في بداية، أو استئناف الكلام، وهو الذي يعمل في المبتدإ، وفي المضارع المجرد من النواصب والجوازم، لكونهما مجردين من أي عامل آخر.

٢ - العوامل الظاهرة وتتمثل في الأفعال، والنواسخ الفعلية والحرفية، والنواصب، والجوازم، وحروف الجر . وهذه هي أقوى العوامل وأكثرها عملا في اللغة

٣ - العوامل المحذوفة وهي التي عملت، لكنها حذفت لأمر عارض كالضرورة الشعرية، أو لاختصار الكلام، أو التزمت العرب حذفها في حالات معينة. يدل على كل ذلك سياق الكلام. وقد مثل الخليل لهذا النوع بقول الشاعر:

ألا رجلا جزاه الله خيرا … يدل على محصِّلةٍ تبيتُ

فقال إن رجلا منصوبة بـ "أروني محذوفة".

٤ - العوامل المفترضة" وهي التي يُلجأ إليها حين لا يتأتى تقدير أي من العوامل الأخرى. ومن أمثلتها النصب على الترحم، والدعاء والمدح والدم، والنصب بنزع الخافض، والمجرور بالمجاورة إلخ. ويمثل للجر بالمجاورة بقول امرئ القيس[15]

كأن أبانا في عرانين وبله … كبير أناس في بجاد مزمل

وحينما أراد الخليل أن يتحدث عن العلل النحوية، صرح أن العرب نطقوا لغتهم على سجيتها، دون الحاجة إلى التحليل، وأنه هو علَّلَ ما استطاع تعليله، فإن وافق تعليله ما أرادت العرب فذلك مبتغاه، وإن جانف الصواب، فلعل غيره من اللغويين يأتي بها. قال الخليل. إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل عنها ذلك. واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن كنت أصبت العلة فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عندي حكمة بانيها بالخبر الصادق، والبراهين الواضحة، والحجج اللائحة. فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال إنما فعل هذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا، لعلة سنحت له، وخطرت بباله محتملة لذلك. فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير العلة ... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت به"[١٧].

ومجمل القول إن الخليل جمع علم من سبقه من علماء اللغة، واستطاع بملاحظته واستقرائه وقياسه أن يصوغ علم اللغة في قالب علم متكامل، له أسسه ومقاييسه، كان مصدر إلهام اللغويين والنحاة والعروضيين وفقهاء اللغة، ينهلون منه، كل على قدر أنيته.

ويعد كتاب "العين" و"كتاب سيبويه" أهم مصدرين لموروث الخليل الفكري[١٨].

واستنادا لهذا فإنه يمكننا القول دون مبالغة إن فكر الخليل كان نقلة نوعية، حولت علوم اللغة من طور التأسيس إلى طور النضج والاكتمال.

٢ - ٢ - سيبويه و"الكتاب":

هو عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر (١٤٨-١٨٠هـ)، إمام النحو بالبصرة، أخذ النحو عن الخليل، وبرع فيه، اشتهر بكتابه المعروف بـ الكتاب ، الذي قيل إنه "قرآن النحو . فما السر في هذه التسمية؟ وما السبب الكامن وراء الشهرة التي حظي بها هذا الكتاب منذ ظهوره وحتى اليوم؟

يعد كتاب سيبويه بحق ظاهرة نحوية جديرة بالدراسة، إذ يعتبره النحاة مدونة نحوية،

جمعت جهود النحويين السابقين لسيبويه. فهو حصيلة قرن من فكر العلماء وآرائهم، بدءا من أبي الأسود الدؤلي وانتهاء بسيبويه.

ويمكن أن نلخص أبرز من شاركوا في هذه الموسوعة بآرائهم وأفكارهم في النحاة التالية أسماؤهم:

* عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧هـ)

* عيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٩)

* أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ)

* يونس بن حبيب الضبي (١٨٣هـ)

* الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٤هـ)

وقد جمع سيبويه جهود هؤلاء النحاة، وأحسن ترتيبها وتنسيقها وتبويبها. وقد أجمع معاصروه أنه كان أمينا في النقل، ثقة في الرواية. وكان أغلب مادة الكتاب، ما رواه عن الخليل، حتى قيل عنه إنه جمع ألف ورقة من علم الخليل، وروى عن يونس بن حبيب الضبي نحو مائتي مسألة، وعن أبي عمرو بن العلاء زهاء أربعين، وقرابة العشرين عن عيسى بن عمر، وعشرة عن ابن أبي إسحاق الحضرمي[١٩].

وحسب سيبويه أن له فضل السبق إلى هذه المادة، وصياغتها في كتاب، لم يسبقه في فنه أجمع ولا أوسع ولا أوفر مادة منه. وأنه صاغ علم النحو صياغة كُتب لها أن تبقى على ما هي عليه، لم يجرؤ سابق ولا لاحق على تحويرها ولا تغييرها، فضلا عن زيادة فيها أو نقصان. وإنما تناول المؤلفون الكتاب في جوانب مختلفة منه، متناولا كل مؤلِّف منه الزاوية التي يرى فيها غموضا، أو تعقيدا، أو تصحيحا لتصحيف، أو تصويبا لتحريف، رأى أنه لحق الكتاب من طرف بعض النساخ.

وقد تهيب النحاة كتاب سيبويه برهة من الوقت فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا ، فكان يقال لمن أراد أن يقرأه هل ركبت البحر؟ ، مبالغة في ارتقائه المركبَ الصعب، لما يلاقيه من صعوبة بالغة في هذه الدراسة.

ثم ما لبث أن تتابعت جهود العلماء بعد ذلك لإيضاح غامضه وفك رموزه، واختصار ما كان فيه من إسهاب ، سعيا إلى تسهيله، وروض حَرونِه، وتقريبه من القراء.

ويمكن تلخيص أهم جهود العلماء لتسهيل الكتاب فيما يلي:

١ - شروح الكتاب. وقد بلغ عددها - حسب ما وقفنا عليه من المصادر - ثلاثة وعشرين شرحا. بدأت بشرح تلميذ سيبويه، أبي الحسن سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ)، وانتهاء بشرح أبي العباس أحمد بن محمد العتابي الأندلسي (٧٧٦هـ)[٣٠].

٢ - شروح تناولت مشكلاته ونكته وأبنيته وقد بلغ عددها - حسب نفس المصادر أحد عشر شرحا. بدأت بشرح أبي عمر صالح بن إسحاق الجرمي (ت ٢٢٥هـ)، وانتهت بشرح محمد بن علي بن الفخار الجذامي المالقي (٧٥٤هـ)[٣١].

٣ - شروح شواهد الكتاب. وقد بلغ عددها حسب نفس المصادر ثلاثة عشر شرحا، بدأت بشرح أبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، وانتهت بشرح أبي عبد الله محمد بن علي الشلوبين (ت: حوالي ٦٦٠هـ)[٣٢].

٤ - اختصارات الكتاب أو اختصارات شروحه. ولم يتجاوز عددها ثلاثة شروح، هي:

* مختصر كتاب سيبويه لصالح بن إسحاق الجرمي (ت ٢٢٥هـ)، وله شرحان: تفسير أبنية الكتاب، وشرح غريب سيبويه ، وهما أقدم شرحين للكتاب.
* مختصر لباب الكتاب لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ).
* مختصر لشرح الصفار للكتاب لأبي حيان محمد بن يوسف النحوي الأندلسي المفسر (ت ٧٤٥هـ)، سماه الإسفار الملخص من شرح سيبويه للصفار[٣٣].

٥ - الاعتراضات على الكتاب أو الرد على تلك الاعتراضات:

ولم يتجاوز عدد مؤلفيها أربعة، هم:

* أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، له اعتراضات على أكثر من مائة وثلاثين مسألة، انتقد فيها سيبويه. وقد اتخذت اعتراضاته أشكالا مختلفة، يمكن تلخيص صيغها في العبارات التالية: "القول ليس عندي كما قال، أو أنه بعيد، أو محال، أو غلط، أو خطأ فاحش ... إلخ". ويقال إن المبرد بعد تأليفه لكتاب

المقتضب - الذي اختصر فيه الكتاب - اعتذر عن أكثر اعتراضاته على سيبويه، ووصفها بأنها هفوات الشباب[٢١].

وقد رد أبو العباس أحمد بن محمد بن الوليد المصري، المعروف بابن ولاد (ت ٣٣٢هـ) على اعتراضات المبرد على سيبويه بكتاب سماه الانتصار لسيبويه ، وفند كل الاعتراضات غير مسألتين[٢٢].

* أبو سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان، النحوي الفقيه الزاهد (ت٣٦٨هـ)، له شرح كتاب سيبويه ، أجمع العلماء أنه كان أفضل شرح للكتاب، حيث حرص على تصحيح النص وتحقيقه، وتوضيح غامضه واستكمال جوانبه، كما التزم في شرحه الدفاع عن سيبويه في كل ما انتقده عليه المبرد، متسلحا بسعة الاطلاع، وإلهام الحجة، وطول الباع في علوم اللغة[٢٦].
* أبو الحسين، سليمان بن محمد بن عبد الله المالقي، المعروف بابن الطراوة (٥٢٨هـ). أخذ النحو عن السهيلي والأعلم الشنتمري، له آراء في النحو، خالف فيها الجمهور، وله كتاب "المقدمات على الكتاب"، اعترض فيه بعض المسائل على سيبويه[٢٧].
* علي بن محمد بن علي بن يوسف الكتامي الإشبيلي، المعروف بابن الضائع (ت٦٨٠هـ). له شرح كتاب سيبويه"، رد فيه على اعتراضات ابن الطراوة على سيبويه[٢٨].

III. - مرحلة النضج والاكتمال: ابن جني - ابن فارس

لم نعتمد في هذه النقطة، ولا سابقتها على التحقيب الزمني، بحيث نعطي كل فترة زمنية ما يناسبها من النحاة، فالأمر لا يخضع لعامل الزمن، وإنما يخضع لتتبع ظواهر لغوية، أو نحوية، قد يتناولها رجال عديدون في فترة واحدة، ثم لا تحظى بمن يتناولها خلال فترات أخرى.

فنحن نتتبع الخط البياني للنحو، متقصين آثار من شاركوا في إحكام صنعته، واقفين عند نحاة نرى أنهم مثلوا طفرات، وارتقوا درجات في مدارج السلم النحوي، بما أوتوا من نظرات فاحصة، استطاعوا بواسطتها استكناه بعض أسرار هذه اللغة.

فلم يكن اختيارنا للخليل وسيبويه وغيرهم من قبيل الاعتباط، وإنما لكونهم لامسوا اللغة بعصيهم السحرية، فكشفت لهم أسرارها، وأخرجت لهم أثقالها. فما السر وراء اختيارنا لأبي الفتح بن جني وابن فارس في هذه المرحلة؟

٣ - ١ - أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ):

له واحد وخمسون (٥١) مؤلفا في علوم اللغة صحب أبا علي الفارسي أربعين سنة حتى تصدر في النحو. شهد له معاصروه ومَن بعدهم برسوخ القدم وعلو الشأن، قال عنه المتنبي، وقد صحبه وعرف قدره: "هذا رجل لا يعرف قدره كثير من الناس"[٢٩]. كما شهد له الثعالبي بالتميز والرئاسة في علوم اللغة: "إنه القطب في لسان العرب، وإليه تنتهي الرئاسة في الأدب"[٣٠]. وكان ابن منظور الإفريقي يكثر العزو إليه في اللسان، وربما أردف قائلا: "ولا أعلم هذا القول من غير ابن جني"[٣١]. كما أغار على فوائده وبحوثه اللغوية جمع من اللغويين والمؤلفين، دون عزو إليه، منهم: ابن سيده في المحكم، وابن سنان الخفاجي في كتابه "سر الفصاحة"، وابن الأثير في "المثل السائر"[٣٢].

كتاب الخصائص:

تتجلى عبقرية ابن جني في كونه ثاني رجل بعد الخليل بن أحمد استطاع أن يستنطق ألفاظ اللغة ليكشف سر العلاقة بين أصوات الحروف والمعاني الدالة عليها.

ولا شك أن الخليل كان له فضل السبق إلى هذه الملاحظة، غير أنه لم يعللها، ولم يوظفها في سياقات تطبيقية، ليتضح سر العلاقة بين الدال والمدلول، أو بين الأصوات ومعانيها، فنراه مثلا يقول: "كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا (صرٌّ)، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا (صَرْصَر)"[٣٣]. فتراه في هذا المثال يعلل العلاقة القائمة بين الأصوات ومعانيها الوضعية، فصوت الجندب متواصل، على نمط واحد، غير منقطع، فعبر عنه العرب بقولهم "صَرّ"، وعلله الخليل بقوله "استطالة ومدًا"، أما صوت البازي فعبر عنه العرب بلفظ "صَرْصَرَ"، وعلله الخليل بقوله "تقطيعا" إشارة إلى ما في صوته من تقطيع. وكان تعليل الخليل لكلا الصوتين مستفتحا بعبارة "وتوهموا" التي تدل على الوهم الذي يفيد ضعف الظن، ربما لكون الخليل – نيابة عن العرب – يتوهم ذلك، أو

لأن الخليل نفسه لم يتيقن بعد أن هناك علاقة عضوية بين الأصوات ومدلولاتها، وربما لأن الفكرة لا تزال تختمر في ذهنه، فلم تتبلور بعد.

ولم يقتصر الخليل على هذا الموضع، بل نرى سيبويه ينقل عنه تعليلات مماثلة في مواضع عديدة من الكتاب. كما نرى سيبويه نفسه يتحدث في ثنايا كتابه عن هذه العلاقة، ويعقد لها بابين مستقلين[٣٤]، بالإضافة إلى إشارات في أبواب مختلفة من الكتاب، غير أنه كان يكتفي بحصر الألفاظ دون تعليل كاف.

وإذا كان الخليل وتلميذه سيبويه قد تنبها إلى هذه الظاهرة، وتحدثا عنها بعبارات مبتسرة، فإن ابن جني قد وقف عندها وقفة متأنية، شارحا سر هذه العلاقة، معللا لها، حتى ليجعلك، حين تسمعه يحلل ويبرر، وينتقل من جزئيات إلى أخرى بشكل متسلسل، وبعبارات سهلة، كأنه يقودك إلى استخلاص نتائج منطقية، أو رياضية، تجد لسماعها انشراحا ونشوة.

استهل ابن جني شرحه لهذه العلاقة بإحالة العهدة إلى أهلها، ورد الفضل إلى ذويه، معترفا للخليل وسيبويه بفضل السبق، فقال: "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحته"[٣٥]. ثم شرع يشرح دلالة الكلمة - باعتبارها مجموعة أصوات، لها بنية وهيئة معينة، وعلاقة هذه الدلالة بأصوات حروف الكلمة - بقوله: "وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت (طريق) الأحداث المعَبَّر عنها، فيعدلونها ويحتذونها عليها، وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره"[٣٦].

كانت هذه هي القاعدة العامة التي انطلق منها، وأردف ذلك بضرب الأمثلة على تناغم وتناسب الأصوات مع المعاني، أو الدوال مع مدلولاتها.

وسنقتصر على تقديم بعض الأمثلة التي ساقها، سعيا منه إلى تعميم هذه القاعدة. قال ابن جني: "ومن ذلك قولهم: الوسيلة والوصيلة، والصاد - كما ترى - أقوى صوتا من السين، لما فيها من الاستعلاء، والوصيلة أقوى معنى من الوسيلة، وذلك أن التوسل ليست له عصمة الوصل والصلة، بل الصلة أصلها من اتصال الشيء بالشيء ومماسّته له، وكونه من أكثر الأحوال بعضا له، كاتصال الأعضاء بالإنسان، وهي أبعاضه، ونحو ذلك.

والتوسل معنى يضعف، ويصغر أن يكون المتوسِّل جزءا أو كالجزء من المتوسَّل إليه. وهذا واضح، فجعلوا الصاد لقوتها للمعنى الأقوى، والسين لضعفها، للمعنى الأضعف"[٣٧].

فانظر كيف استطاع أن يربط أصوات كل كلمة بمعانيها، فأوضح أن حروف الصفير، ذات الأصوات الشديدة، كالصاد مثلا، يعبر بها عن المعنى الأقوى، كالصلة، لما فيها من التّماس والاتصال والالتحام، بينما عبر بالسين لما في صوتها من الخفوت والضعف عن الوسيلة لما فيها من الانفصال والانقطاع من المتوسَّل إليه.

ثم يسترسل في سوق أمثلة متنوعة من الكلمات، والمعاني التي وُضعت لها.

ويذهب ابن جني في تحليله لأسرار اللغة تلْكَ إلى أبعد من هذا، إذ يلفت النظر إلى أن الترتيب التصاعدي للأصوات لم يكن اعتباطيا في أصله، وإنما يحكمه تدرُّج تصاعدي للحروف، حيث يبدأ بالأضعف صوتا، فالقوي ثم الأقوى. كما تبدأ الأمور بطبيعتها في التدرج من الأدنى إلى الأعلى.

يقول ابن جني في هذا السياق "نعم، ومن وراء هذا ما اللطف فيه أظهر، والحكمة أعلى وأصنع. وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف، وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبَّر عنها بها ترتيبَها، وتقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه، سوقا للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب"[٣٨]. ثم يضرب مثالا لهذا التسلسل بقوله: "ومن ذلك قولهم شد الحبل ونحوه، فالشين بما فيها من التفشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل، قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشد والجذب، وتأريب (تشديد) العقد، فيعبر عنه بالدال التي هي أقوى من الشين، لا سيما وهي مدّغمة، فهو أقوى لصنعتها، وأدل على المعنى الذي أريد بها"[٣٩].

ثم يختم ابن جني بتعميم هذه العلاقة، واطِّراد هذه الظاهرة، علمها من علمها وجهلها من جهلها، وأنه إن عرضت لنا بعض الكلمات، ولم نستطع اكتشاف هذه العلاقة، فإن مردٌ ذلك إلى قصور في الفهم، أو لأن اللغة قد يدرك بعض أسرارها الأوائل - دون المتأخرين - لكونهم وصل إليهم من علمها (أي اللغة) ما لم يتح للمتأخرين، يقول ابن جني: "فإن أنت رأيت شيئا من هذا النحو، لا ينقاد لك فيما رسمناه، ولا يتابعك على ما أوردناه، فأحد

أمرين إما أن تكون لم تنعم النظر فيه، فيقعُد بك فكرك عنه، أو لأن لأصل هذه اللغة أصولا وأوائل قد تخفى عنا، وتقصر أسبابها دوننا (كما قال سيبويه)، أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر"[40].

وكان ابن جني يستعرض تصاريف الكلمة، ويقلبها على أوجه تراكيبها الستة، فيما كان يعرف بعملية التقليب ، ويسمى اليوم بالاشتقاق الأكبر، ثم يستنتج معنى جامعا لهذه الأوجه الستة. ومن أمثلة ذلك عنده كلمة القول (القول - القلو - الوقل الولق اللوق)، فالمعنى الجامع لهذه الألفاظ عنده هو الخفة[41].

ويذكر ابن جني في مقدمة كتابه الخصائص ، إنه لم يُسبق إلى الربط بين علم أصول النحو وأصول الفقه، وإن سبقته إشارات فإنها لا ترقى إلى مستوى النضج، قال وذلك أنا لم نر أحدا من علماء البلدين (يعني البصرة والكوفة مهد الدراسات النحوية) تعرَّض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه. فأما كتاب أصول أبي بكر (يعني ابن السراج)" ، فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلا حرفا أو حرفين في أوله..."[42]

وقد ألف ابن جني كتاب سر صناعة الإعراب ، استطاع أن يطور فيه مباحث علم الأصوات ومخارج الحروف، كما حاول أن يكشف فيه سر العلاقة القائمة بين الأوصاف الصوتية، والمعاني الوظيفية لهذه الحروف[43].

وخلاصة القول إن ابن جني استطاع أن يصوغ نظريات لغوية ونحوية على نسق مذهب المتكلمين، ألمح إليها الخليل في إشاراته التعليلية، وقدم ابن السراج عنوانها دون الحديث عنها، وتناول الزجاجي طرفا منها، وإن كان في نزعه ضعف، ثم جاء ابن جني فأرسى قواعدها، وثبّت أركانها.

٣ - ٢ - ابن فارس:

إذا كان ابن جني قد استطاع أن يكتشف بعض أسرار اللغة، ويثبت العلاقة العضوية بين الأصوات وما وضعت له من معان، وتجاوز ذلك إلى ردم الهوة بين الدراسات اللغوية والنحوية من جهة، والدراسات النحوية والأصولية (على مذهب المتكلمين) من جهة ثانية، فإن ابن فارس كان له دوره الريادي في رد مفردات كل مادة من مواد اللغة إلى أصولها

المعنوية المشتركة. ففيم يتمثل هذا الدور؟ وما مدى أهميته في الدراسات اللغوية؟ وهل كان في طرحه اللغوي تجديد وإبداع، أم أنه كان مجرد إعادة صياغة لتفكير سلفه من اللغويين؟.

سنجيب عن هذه التساؤلات من خلال استعراض سيرة الرجل العلمية، وآثاره اللغوية، التي نستشف منها بعض آرائه، التي شملت آرء في الأصول اللغوية (المعاجم وأصول الكلمات) والنحوية والصرفية وفقه اللغة وغير ذلك...

ابن فارس. هو أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ). نوه أصحاب كتب التراجم بمكانة ابن فارس العلمية، وإمامته في علوم اللغة، قال ابن خلكان: "كان إماما في علوم شتى، خصوصا اللغة، فإنه أتقنها"[١٥]. ووصفه ياقوت الحموي بقوله: "من أئمة اللغة في وقته... محتجا به في جميع الجهات، غير منازع"[١٦].

أما مؤلفاته فقد بلغت (٦٦ مؤلفا)، شملت مختلف فنون اللغة العربية: في النحو والصرف والأدب وغريب اللغة والمعاجم وفقه اللغة والسيرة النبوية والشمائل المحمدية والألغاز اللغوية والبلاغة والرد عن بعض النحاة أوالرد عليهم، وتفسير القرآن وأصول الحديث، والمعاش والكسب.... إلخ[١٧].

وسنتعرف على مذهب ابن فارس اللغوي من خلال ثلاثة من كتبه، نرى أنها تعكس أهم معالم رؤيته اللغوية.

وقد اخترنا هذه الكتب لكون كل واحد منها يمثل رؤيته في زاوية لغوية معينة، والكتب هي:

* المقاييس في أصول المعاني الوضعية للكلمات العربية.
* المجمل في المعاني المعجمية للكلام العربي.
* فقه اللغة: في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها.

فأين مكان هذه الكتب من المكتبة اللغوية في عصر ابن فارس؟ وهل أضافت بحق لبنة، وارتقت درجة في سُلَّم الدراسات اللغوية، أم أنها كانت مجرد تكرار، وإعادة صياغة للدرس اللغوي السابق؟

هذا ما سنحاول أن نتبينه من خلال تسليط الأضواء على هذه المؤلفات.

١ - كتاب مقاييس اللغة العربية:

وهو محاولة جادة من ابن فارس لرد مفردات اللغة إلى أصولها المعنوية المشتركة

وهو يعني بالمقاييس ما يسميه بعض اللغويين "الاشتقاق الكبير ، الذي يرجع مفردات كل مادة إلى معنى، أو معان تشترك فيها هذه المفردات"[48]. فقد عمل ابن فارس استقراء لمواد اللغة العربية، حاول من خلاله أن يعمم قاعدة الاشتقاق على كلام العرب. كما انتهج لنفسه طريقة خاصة– لم يهتد إليها سلفه من اللغويين – في ترتيب كلمات المعجم، حيث رتبها ترتيبا ألفبائيا، لكن على نسق خاص، بادئا بالهمزة، فالمضاعف من الثلاثي، ثم غير المضعف من غير الثلاثي، خاتما كل مادة من الثلاثي بباب يذكر فيه ما زاد على الثلاثي[49].

وسنستعرض نماذج متعددة من مواد الكتاب، مراعين في هذا الاستعراض عناوين وأبواباً ومواد، نرى أنها تعطي تصورا ولو جزئيا لنظرة ابن فارس للأصول المشتركة لمواد اللغة العربية.

بدأ ابن فارس كتابه بقوله "كتاب الهمزة (باب الهمزة في الذي يقال له المضاعف)، ثم شرع يقول "أبّ" اعلم أن للهمزة والباء في المضاعف أصلين، أحدهما "المرعى، والاخر القصد والتهيؤ. فأما الأول فقول الله عز وجل ﴿وفاكهةً وأبًا﴾ (الاية ٣١ من سورة عبس).. وهكذا أردف يستشهد بالقران والحديث النبوي، وأقوال العرب وأشعارهم.

وفي مادة (برّ) يقول: الباء والراء في المضاعف أربعة أصول. الصدق، وحكاية صوت وخلاف البحر، ونبت، المجمل ١/١٧٧.

وفي مادة (أنس) يقول "الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء ١/١٤٥.

وفي مادة (أم) يقول: وأما الهمزة والميم فأصل واحد، يتفرع منه أربعة أبواب، وهي الأصل والرجع والجماعة والدين، وهذه الأربعة متقاربة، وبعد دلك أصول ثلاثة، وهي القامة والحين والقصد. ١/٢١.

وفي مادة (اسم) يقول: الهمزة والسين والميم كلمة واحدة. ١/١٠٦.

وفي مادة (أشف) يقول: الهمزة والشين والفاء كلمة ليست بالأصلية، ولذلك لم نذكرها. والذي سمع فيه الإشفى. ١/١٠٧.

وفي مادة (أصل) يقول: الهمزة والصاد واللام ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار بعد العشي. ١/١٠٩.

باب جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف أوله جيم. ١/٥٠٥.

وذلك على أضرب، فمنه ما نحت من كلمتين صحيحتي المعنى، مطردتي القياس، ومنه ما أصله كلمة واحدة، وقد ألحق بالرباعي والخماسي بزيادة تدخله، ومنه ما يوضع كذا وضعا. ثم يضرب الأمثال لهذه الأضرب، فمن المنحوت قولهم للباقي من أصل السُعفة إذا قطعت (جُذمور) ... وذلك من كلمتين إحداهما الجذم وهو الأصل، والأخرى الجذر وهو الأصل. ١/٥٠٥-٥٠٦. وضرب للنوع الثاني مثالا، نحو: جَلْعَدٌ، فالعين زائدة وهو من الجَلَد. وجَحْدلَ. الدال زائدة، وهو من السُقاء الجَحْل وهو العظيم. ١/٥٠٩ ثم ختم كلامه على هذين النوعين بقوله إنهما قياسيان، قال ابن فارس. فهذا ما جاء على المقاييس الصحيحة". ١/٥١٢.

ثم شرع في الكلام على النوع الثالث بقوله: ومما وضع وضعا ولم أعرف له اشتقاقا ، وبدأ في ضرب الأمثلة عليه وشرح هذه الأمثلة. ١/٥١٢-٥١٣.

وربما نوع العبارة فقال. (شمط)، الشين والميم والطاء مقياس صحيح يدل على الخلطة، إشارة إلى أن الكلمة لها أصول صحيحة وقياسية. ٣/٢١٤.

وربما نوع العبارة فقال. "أُصَيْلٌ ، ولعله يعني بذلك أن اللغة قبيحة، أو ضعيفة، أو رديئة، أو قليلة، وأغلب الظن أنه يقصد باستعماله (أصيل)، قلة اللغة لكونه ربما أردفها بقوله "صحيح" أي أُصَيْلٌ صحيح، مثال ذلك "شأز" الشين والهمزة والزاء، أُصَيْلٌ يدل على قلق وتعادٍ في المكان، من ذلك المكان الشأز، وهو الخشن المتعادي. ٣/٢٣٧. وكذلك قوله "شبث ، الشين والباء والثاء أُصَيْل يدل على تعلق الشيء بالشيء، من ذلك قولهم تشبثتُ أي تعلّقتُ. ٣/٢٣٩.

وربما حكم على الكلمة بأنها لا تحمل سمات العربية وطلاوتها، من ذلك قوله: "طبل"،

الطاء والباء واللام ثلاث كلمات ليست لها طلاوة كلام العرب، وما أدري كيف هي؟ من ذلك الطبل الذي يضرب، ويقولون إن الطبل الخلق، والثالثة الطوبالة. ويقال هي النعجة ٣/٤٤٠ ٤٤١.

وربما جاء بالمادة فوصفها بقوله كأنها صحيحة ، من ذلك قوله ظرف ، الظاء والراء والفاء، كلمة كأنها صحيحة، ثم شرع يسرد الأمثلة، ثم عقب في نهاية المادة بقوله وما أحسب شيئا من ذلك من كلام العرب. ٣/ ٤٧٤-٤٧٥.

وربما جاء بالعنوان فصرح أنه لم يجد فيه شيئا من كلام العرب، من ذلك قوله باب جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف أوله ظاء ، ثم جاء تحت العنوان ما صورته "لم نجد إلى وقتنا شيئا".

وربما حكم أن المادة ليس فيها شيء من كلام العرب، إلا كلمة مُعرَّبة، من ذلك قوله فسٌ ، الفاء والسين، ليس فيه شيء إلا كلمة معربة، يقولون الفِسْفِسة. الرطبة. ٤/٤٤٠

تعليقات ابن فارس على أقوال الخليل بن أحمد:

لقد أكثر ابن فارس من العزو للخليل بن أحمد في كتابه العين ، حتى لا يكاد يخلو باب من العزو له، وكان كثيرا ما يعلق على كلامه بقوله وهو صحيح ، أو ما قاله الخليل صحيح .

ونادرا ما يتحفظ على كلامه، وإن وقع منه ما يوهم ذلك، أوَّل الكلام بقوله وزعموا أن الخليل قال ثم عقَّب بقوله وهو شاذ . وربما أوَّل الشاهد المعزو للخليل بقوله "إنه مصنوع" أو غيرها من الاعتبارات أو التأويلات التي ينصب فيها التحفظ على الرواية عن الخليل، لا على كلام الخليل نفسه. وقد حاولتُ أن أجد له تحفظا صريحا عليه، فلم أظفر به.

نقده لكلام شيخه ابن دريد:

قال ابن فارس في مادة شغن ، الشين والغين والنون ليس بشيء، وليس لما ذكره ابن دريد أصلٌ ولا معنى، أن الشُّغْنَة الكارة (شيء يحمله الرجل على ظهره). راجع ٣/١٩٥ ومن ذلك أيضا قوله شبص ، الشين والصاد والباء ليس بشيء، وروى ابن دريد، الشبص: الخشونة، فعلق على قول ابن دريد بقوله: ليس هو بشيء . ٣/٢٤١.

وربما شنع العبارة على شيخه ابن دريد فوصف شرحه بعبارة لا تليق بمقام المشيخة، وإن كانت الأمانة العلمية تقتضي التصويب دون خدش في العرض. من ذلك قوله "عدك"، العين والدال والكاف ليس بشيء، إلا كلمة من هنوات ابن دريد، قال. العدك ضرب الصوف بالمطرقة"[٥٠].

وخلاصة القول إن ابن فارس حاول في كتابه المقاييس أن يعمم ظاهرة "الاشتقاق" على مفردات اللغة العربية، متخذا من كلام من سبقه، منطلقا لهذا الأمر. فقد سبقت ابنَ فارس محاولاتٌ عديدة، تمثلت في إشارات عابرة أحيانا، وفي فصول بل وكتب تارات أخرى، بدأت بالأصمعي وقطرب والأخفش، وانتهت بابن جني وابن دريد، الذي ألف كتابه الاشتقاق . بيد أن كل هذه المحاولات لم ترق إلى مستوى طموح ابن فارس، الذي حاول أن يعمم القاعدة ويمد القياس ليشمل معظم كلام العرب. ولكنه اعترف بعدم اطّراد القياس في بعض المواد كالكلمات الدالة على الأصوات، وأسماء البلدان، لكونها ليست من باب الاشتقاق[٥١].

٢ - مجمل اللغة :

يأتي كتاب "مجمل اللغة" في الدرجة الثانية بعد كتاب "المقاييس"، وتتجلى أهميته في كون المؤلف نهج فيه نهجا خاصا من حيث الترتيب - وإن لم يحظ نهجه باهتمام ولا بأتباع من طرف اللغويين من بعده - ومن حيث المحتوى أو المضمون، إذ استطاع أن يضمن كتابه خلاصة معجمية لمن سبقه من اللغويين، ملتزما في عرضه صحة النقل، واتصال السند من جهة، ثم نقد آراء من سبقوه نقدا علميا، وتصحيح ما راه صحيحا، ورفض وتفنيد ما يراه دخيلا مغلوطا.

وسنتبين معالم منهجيته من خلال تسليط الضوء على بعض جوانب كتاب "المجمل"، كمصادره في الكتاب، وترتيبه لمادة المعجم، واستعراضه لآراء اللغويين، ونقده لهذه الآراء، وعنايته بالظواهر اللغوية والصرفية، وإشارته إلى المعرب...

ألف ابن فارس كتابه سعيا إلى تسهيل تناول مواد المعجم، بعد أن كثرت أبوابها وتشعبت سبلها، فغدا من يروم البحث عن كلمة لا يدري من أين يلتمسها، أمن قِبَل مخارج أصواتها، كما هو الشأن في معجم "العين" للخليل، أم يتخذ أواخر المفردات أبوابا،

وأوائلها فصولا على نهج الجوهري وصحاحه، وابن منظور في لسان العرب، أم يرتب الكلمات على حروف الألفباء فِعْلَ الزمخشري في أساس البلاغة. وقد استكر ابن فارس طريقة خاصة ألفبائية لكن على نمط خاص، حيث بدأ بكتاب الهمزة (باب الألف الهمزة وما بعدها في الذي يقال له المضاعف)، يليه الباء المضعّف (أبّ) ثم يليه (أتّ وأثّ وأحّ ..)، وبعد أن ينهي المضعف يرجع إلى (أ ء - آء)، ثم باب الهمزة والباء وما يثلثهما، على نحو (أبت - أبث - أبد ...)، فهو يلتزم أن يأتي بعد كل حرف بالذي يليه في الترتيب الألفبائي، ثم الذي يلي ذلك حتى يأتي على نهاية الحروف، ثم يرجع إلى الهمزة وما يليها. ويبدأ في كل باب بالمضاعف، ثم المطابق (وهو المكرر مثل جرجر - وسوس)، ثم غير المضاعف. وهكذا يبدأ كل مادة بباب الثلاثي، ثم يختمها بباب ما زاد على ثلاثة أحرف.

وقد أوضح في مقدمة كتابه أن الغرض من تأليف الكتاب، تسهيل البحث عن الكلمة، والاختصار في الكلام وسألتني جمع كتاب فيه (أي الكلام) يذلل لك صعبه، ويسهل عليك وعره، فأنشأت كتابي هذا بمختصر من الكلام، قريب يقل لفظه، وتكثر فوائده، ويبلغ بك طرفا مما أنت ملتمسه"[٥٢].

أما مصادره التي استقى منها مادته، فيمكن تقسيمها إلى قسمين أساسيين هما

أ - الرواية الشفهية. ويشترط فيها أن تكون متصلة السند، وهو لذا حريص على ذكر سنده الذي أخذ عنه، إما تفصيلا، كما فعل في مقدمة كتابه (مجمل اللغة)، وإما إجمالا، كقوله: "وحدثنا عن الخليل بإسناد الكتاب، قال: ..."[٥٣].

ب - الكتب التي نقل عنها ويمكن تلخيص الكتب التي أكثر العزو إليها في خمسة

- العين: للخليل بن أحمد، ونقل عنه في المجمل (٢٤٠) مرة.

- كتابي أبي عبيد الغريب المصنف في اللغة، وغريب الحديث، وقد نقل عن الأول كثيرا من مواد اللغة، واعتمد على الثاني فيما استشهد به من أحاديث الرسول ﷺ، وأقوال الصحابة والتابعين.

- إصلاح المنطق لابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٤٤هـ) وقد نقل عنه بعض النقول وإن لم يصرح باسمه.

- جمهرة اللغة لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت ٣٢١هـ): وقد نقل عنه (٢٣٠) مرة.

ونقل عن بعض الكتب الأخرى مسائل متفرقة في ثنايا الكتاب، يطول ذكرها[٥٤].

أما طريقة ابن فارس في تناول مواد اللغة وشرح ألفاظ معجمه، فلم تخرج - في عمومها - عن طريقة الأوائل، إذ يبدأ بشرح الكلمة، مستشهدا على صحتها بكلام العرب من قرآن كريم، وحديث شريف، وأمثال وأقوال العرب، ممن يستشهد بكلامهم، فإن كان عنده عليها تحفظ، أو تصحيح، صرح به وبين وجهه، كقوله "قال ابن السكيت. ضفيفة من بقل، وقال غيره ضغيغة، والأول عندي أصح..."[٥٥]. وربما بدأ حديثه عن المادة بتعليقات تنم عن معرفة راسخة بعلم الأصوات، كقوله: "هذا كتاب الحاء من مجمل اللغة، وهو حرف من حروف الحلق، يأتلف في المضاعف والمطابق مع الحروف كلها، إلا مع التي تقاربه، فلا يكون بعد الحاء حاء، ولاخاء ولا عين ولا غين ولا هاء"[٥٦].

وأهم ما يتميز به هذا الكتاب - فضلا عن الأمانة في النقل، والحرص على عزو الأقوال بالسند إلى ذويها، هو أن صاحبه كان يقف - ولو قليلا - عند الظواهر اللغوية والصرفية، كالإبدال والأضداد وغيرها[٥٧].

وكانت أكثر الظواهر التي استرعت اهتمامه هي الألفاظ المعربة، فلا يكاد يذكر الكلمة التي لها جذور أجنبية حتى يبين أصلها، كقوله. "الطراز فارسي معرّب، ... والقَبَجُ معروف وهو معرب، والخِوان فيما يقال اسم أعجمي"[٥٨].

٣ - كتاب الصاحبي في فقه اللغة:

تتلخص أهمية هذا الكتاب في أنه أول مؤلَّف - حسبما تسعف به المصادر - وضع أسس علم فقه اللغة العربية، وأرسى قواعده، وثبّت مصطلحاته.

فقد استهل كتابه بالحديث عن نشأة اللغة، وأجمل الحديث عن هذه النقطة في ثلاث نقاط، متفرعة عن مسلمة انطلق منها، وهي أن "اللغة توقيف"[٥٩].

وقد عقد محاورة في مسألة توقيف اللغة، يمكن إجمال إشكالاتها فيما يلي:

اللغة توقيف. الدليل الشرعي: قوله تعالى: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلَّها ثم عرضَهم على الملئكةِ**﴾ (الآية ٣١ من سورة البقرة).

الإشكالات ١ - لو كان ذلك كما تذهب إليه، لقال ثم عرضهن أو عرضها ، لأن مفسر الضمير هو الأسماء، وهي مما لا يعقل. الجواب: المقصود - والله أعلم - أنه من باب التغليب، أي تغليب ما يعقل على ما لا يعقل، وهي سنة من سنن العرب في كلامهم.

الإشكال ٢ قولنا سيف وحسام وعضب، هي من باب التوقيف أو الاصطلاح؟

الجواب الدليل على صحة ما نذهب إليه، إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه، أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم، ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحا، لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم أولى منا في الاحتجاج، لو اصطلحنا على لغة القوم ولا فرق.

الإشكال ٣: هل اللغة جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد؟

الجواب وقَف الله عز وجل آدم عليه السلام مما احتاج إلى علمه في زمانه، ثم علم بعد آدم من عرب الأنبياء نبيا نبيا ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد ﷺ، فآتاه الله جل وعز من ذلك ما لم يؤته أحدا قبله، ثم قرَّ الأمر قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت.

ثم ختم هذه المحاورة - التي كان طرفاها من وإلى ابن فارس - بقوله "لم يبلغنا أن قوما من العرب في زمان .. أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه، فكنا نستدل بذلك على اصطلاح كان قبلهم"[٦٠].

ثم يسترسل ابن فارس في عرض أبواب كتابه، فتحدث عن أوليات الأشياء في اللغة أول من كتب بالخط العربي، وأول معرفة أسماء الحروف، وأول معرفة الإعراب وحركاته، وأول معرفة العروض وبحوره ... إلخ..

فيخلص إلى القول إن كل هذه العلوم توقيفية، ويستدل على ذلك بأدلة نقلية وعقلية، معززا أقواله بالحجج والبراهين الساطعة القاطعة، التي تجعلنا نُكبر في هذا الرجل الذي عاش في القرن الرابع الهجري خوضه في عويصات مسائل فقه اللغة، كالقول بعدم الإحاطة بلغة العرب[٦١]، والقول في مأخذ اللغة[٦٢]، والقول في الاشتقاق[٦٣]، والقول في أن لغة العرب لم تصل إلينا بكليتها[٦٤] ، والقول في ظاهرة الإعراب عند العرب[٦٥] ، والقول في ضروب الكلام التي يجوز ائتلافها[٦٦]، والتي لا يجوز ائتلافها، والقول في المجاز النقلي[٦٧]، والقول في النحت[٦٨]... إلى غير ذلك من الأبواب.

وقد تناول ابن فارس في كتابه "الصاحبي" جُلّ مواضيع فقه اللغة بأسلوب سلس يطبعه الاختصار والدقة وبلاغ الحُجّة.

ومع سبقه في هذا المجال، فقد دفعته أمانته وتحريه الصدق إلى القول – في مقدمة كتابه – إنه لم يكن له في هذا الكتاب إلا جَمْعُ المادة، وإيضاح المشكل. "والذي جمعنا في مؤلَّفنا هذا مفرَّق في أصناف (أي مؤلفات) العلماء المتقدمين رضي الله عنهم وجزاهم عنا أفضل الجزاء. وإنما لنا فيه اختصارُ مبسوط، أو بسط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق"[٦٩].

IV. النحو في الأندلس: ابن مالك ومدرسته النحوية

رحلة النحو إلى الأندلس:

ظل النحو في الأندلس يحبو وئيدا من بداية نشأته التي كانت على يد جودي بن عثمان (ت١٩٨هـ)، الذي رحل إلى المشرق، وتتلمذ على يد الكسائي والفراء، ثم رجع إلى الأندلس حاملا معه النحو الكوفي. فألّف ودرّس، ونشر المذهب الكوفي بالأندلس.

أما المذهب النحوي البصري فقد دخل الأندلس على يد أبي علي القالي (ت ٣٥٦هـ)، الذي قدم من بغداد، ومعه بعض ذخائر اللغة والأدب والنحو، وكان أهم كتاب جاء به هو كتاب سيبويه، الذي أخذه عن ابن درستويه عن المبرد.

ثم لم يزل النحو البصري يدرّس بالمدارس الأندلسية، حتى انتهى إلى محمد بن مالك الجياني الذي تقلد رئاسته[٧٠].

فمن أين استقى ابن مالك مذهبه؟ وما الخصائص المميزة له؟ ومَن هم أهم رجال مدرسته؟

٤ - ١ - ابن مالك الجياني:

ولد جمال الدين محمد بن مالك الطائي في مستهل القرن السابع الهجري بجيان. وأخذ النحو عن ثلة من أجل علماء بلده، منهم. ثابت بن خيار الكلاعي الغرناطي (ت ٦٢٨هـ)، وجلس في حلقة الشلوبين[٧١] في مدة لا تتجاوز ثلاثة عشر يوما. وحين رحل إلى الشام سمع من أبي صادق بن صباح، ومن مكرم بن محمد بن جمرة القرشي، ولازم ابن يعيش الحلبي، صاحب كتاب "المفصل" فترة طويلة[٧٢].

ولم يكتف ابن مالك بالأخذ عن الشيوخ، ولكنه نهل من معارف عصره، واستوعب أمهات كتب النحو القديمة، ككتاب سيبويه وشروحه، ومؤلفات المبرد، وأصول ابن السراج، وجمل الزجاجي، ونتائج الفكر للسهيلي، ومقدمة الجزولي، وألفية ابن معطي، فضلا عن طول باعه في علوم اللغة الأخرى، وإمامته في علوم المقرإ، ومشاركته في علوم الحديث. ورحلاته في طلب العلم التي قادته إلى مصر ودمشق، التي أقام بها حتى توفي سنة ٦٧٢هـ.

فابن مالك إذًا قد جمع بين الأخذ عن علماء الأندلس وعلماء المشرق. فضلاً عن استيعابه لأمهات الكتب القديمة في مختلف علوم اللغة، وذلك ما بوّأه رئاسة علوم النحو في عصره.

مؤلفات ابن مالك شملت مؤلفات ابن مالك مختلف علوم اللغة العربية من نحو وصرف، ومؤلفات في ضبط معاني الألفاظ، والأصوات، وعلم العروض، والقرءات إلخ[١]

وأشهر هذه المؤلفات. تسهيل الفوائد، والكافية الشافية، والخلاصة.

وتمثل هذه المؤلفات خلاصة مذهب ابن مالك النحوي، وارائه واجتهاداته ومنذ ظهرت هذه المؤلفات، تسارع العلماء إلى دراستها، والاهتمام بها. فتناولوها بالتعليقات والشروح والتقييدات، ما بين مقتصر على الضروري من النحو، الذي لا يسع الطالب جهله، وبين غائص في عويصات المسائل، وشوارد المشكلات غير أن اهتمام العلماء انصب على كتابي الخلاصة والتسهيل. فتبارى العلماء في شرحهما. وحظيا باهتمام قل نظيره، إذ رأى الطلاب في الخلاصة بغيتهم وبُلْغتهم، ورأى العلماء في التسهيل المختصر الجامع، دون إطالة أو إخلال.

ومن أهم شروح الخلاصة[٢]. شرح أبي حيان المسمى منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك ، وشرح ابن الناظم[٣]، وشرح قاضي القضاة بهاء الدين بن عقيل المسمى شرح ابن عقيل ، وشرح جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، المسمى التوضيح على ألفية ابن مالك في النحو. ثم توالت الشروح بعد ذلك في مختلف الأقطار العربية التي وصلت إليها الخلاصة.

أما كتاب التسهيل، والذي رأى فيه الكثيرون أنه كان أحسن كتاب وأجمعه بعد كتاب سيبويه، فلم تكد تتلقفه أيدي العلماء حتى تسابقوا إليه درسا وتدريسا، وشرحا وتلخيصا، يقول أبو حيان: "أحسن موضوع في علم النحو وأجله كتاب أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، وأحسن ما وضعه المتأخرون من المختصرات وأجمعه للأحكام كتاب تسهيل الفوائد"[٧٦].

ولم يكتف أبو حيان بالثناء على التسهيل، ولكنه شرحه ثلاثة شروح، هي: التكميل في شرح التسهيل، والتخييل الملخص من شرح التسهيل، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل ثم تتابع العلماء بعد أبي حيان في شرح التسهيل، نذكر منهم: شرح محمد بن أحمد بن قدامة الحنبلي (ت ٧٤٤هـ)، وشرح بدر الدين الحسين بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، وشرح جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، وشرح بهاء الدين عبد الرحمن بن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، وشرح محيي الدين الحلبي المعروف بناظر الجيش (ت ٧٧٨هـ)، وشرح بدر الدين محمد بن أبي بكر بن الدماميني (٨٧٣هـ)، وشرح محمد المرابط الدلائي (١٠٨٩هـ)[٧٧].

٤ - ٢ - خصائص مدرسة ابن مالك:

يمكن إجمال خصائص مدرسته في النقاط التالية:

١ - توسيع دائرة السماع: فقد كان النحاة قبل ابن مالك يعتمدون في شواهدهم على مصدرين هما: القرآن الكريم، وأشعار العرب، وأقوالهم.

وحين جاء ابن مالك أضاف مصدرا ثالثا للشواهد، تمثل في الحديث النبوي الشريف، فقد تذرّع النحاة في عدم الاستشهاد بالحديث بأنه إنما نقله الرواة بالمعنى. وقد برهن ابن مالك على أن جميع الصيغ الواردة في الأحاديث النبوية الشريفة - التي تم الاستشهاد بها - لها شواهد من أشعار العرب التي يجمع النحاة على الاستشهاد بها.

وفي الرجوع إلى مؤلفات ابن مالك نرى اعتماده على الأحاديث النبوية كمصدر مهم من مصادر الشواهد النحوية.

كما ألف ابن مالك كتاب "شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح"[٧٨]، وضح فيه حجية لغة الأحاديث وصحتها، بما لا يترك مجالا للشك في هذه اللغة.

٢ - التعليل: لم يكن ابن مالك أول من تحدث عن العلل النحوية، ولكنه قرّب هذه العلل وسهلها، وردّها إلى السليقة العربية، والبعد عن التكلف، ومجاراة الأساليب العربية الواضحة، بعيدا عن التعقيد والالتواء واللبس. ومن أمثلة ذلك قوله في باب النعت، من الخلاصة:

ومـا مـن المنعـوت والنعـت عُقـلْ ... يجـوز حذفـــه وفـي النعـت يقـلْ

وفي باب الابتداء:

وحــذف مــا يعلـم جائــز كمـــا ... تقـول زيــد بعــد مـن عندكمـا؟

وفي باب التعجب:

وحـذف مـا منــه تعجبـت استبـح ... إن كـان عنـد الحـذف معنـاه يضـحْ

وفي إسقاط همزة التسوية:

وربمـا أُسقطـــت الهمـــزة إنْ ... كـان خفـا المعنى بحذفهـا أُمـنْ

٣ - القياس: وقد اهتم ابن مالك بالقياس، وحاول مدّه على أغلب القواعد النحوية، متى وجد سبيلا إلى ذلك. كما نلمس تعميمه للقياس في أغلب مؤلفاته، لاسيما الخلاصة، لذلك يقول في عدم جواز الابتداء بالنكرة ما لم تُفِد، في باب الابتداء:

ورغبـة فـي الخيـر خـيـر وعمـلْ ... بــرٍّ يزيـن وليقس مــا لــم يقـل

وفي باب الابتداء أيضا، يقول:

وقس وكـا ستفهــام النفـي وقـد ... يجــوز نحـــو فائــز أولـو الرشـد

وفي باب المصادر:

وغــير ذي ثـلاثــة مقـيـسْ ... مصــدره كقــدّس التقـديــسْ

وفي باب الظرف:

وشـرطُ كـون ذا مقيسـا أن يقـعْ ... ظرفـا لمـا في أصلـه عنـه امتنـعْ

ولكن ابن مالك لم يطلق القياس، بل قيده بالشيوع والكثرة. كما تعرض كثيرا للشذوذ،

مخافة أن يحمل كلامه في القياس على وجه الإطلاق. وحدّد ضوابط القياس، وبين أن الضرورة خاصة بالشعر، قال:

وفي اختيار لا يجيء المنفصل إذا تأتى أن يجيء المتصل

وقد اهتم بمسألة الشائع والنادر والشاذ، حرصا على تبيين مراتب الكلام من حيث الصحة والضعف والنّدرة، من ذلك:

وشاع نحو خاف ربّه عمر وشذ نحو زان نورُه الشجر

وقال في الإخبار عن أفعال المقاربة:

ككان كاد وعسى لكن ندرْ غيرُ مضارع لهذين خبرْ

وقال في الحال:

كتلك ليت وكأنْ وندرْ نحوُ سعيدٌ مستقرا في هجرْ

وقال في شذوذ إيلاءِ يديْ لِلَبّيْ، في باب النداء:

.... وشذّ إيلاءُ يديْ لِلَبّيْ

وقال في فشو حذف اسم لات وندرة حذف خبرها:

وما للات في سوى حين عمل وحذف ذي الرفع فشا والعكسُ قل

وقال في الحث على الوقوف عند حد القياس والسماع في باب النسب:

وغير ما أسلفته مقررا على الذي ينقل منه اقتُصِرا

٤ – اجتهاداته وآراؤه الخاصة:

قال في عطف النسق:

وعود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلا

وليس عندي لازما إذ قد أتى في النظم والنثر الصحيح مثبتا

وقال في الضمائر:

كذاك خلتنيه واتصالا أختار غيري اختار الانفصالا

وقال في باب النائب عن الفاعل، مبينا أنه لا يتعين نيابة المفعول الأول في باب ظن وأرى، إذا أُمِنَ اللبسُ:

فـي بـاب ظـن وأرى المنـع ظـهـر ولا أرى منعـا إذا القصـد ظـهـر

٤ - ٣ - أهم رجال مدرسة ابن مالك:

لقد أسس ابن مالك مدرسة نحوية لها خصائصها ومميزاتها الخاصة، وكل من جاء بعد ابن مالك، إنما كان يغرف من بحره، ويأكل من فضله. وقد تخلى الناس بعده عن كتاب سيبويه، مستعيضين منه كتب ابن مالك، لما تتسم به من وصوح، وتتصف به من شمول وحسن ترتيب وتبويب، لذا كثر أتباعه وانتشروا في مختلف الأقطار العربية، حاملين معهم حيثما حلوا هذا المذهب. فنرى أئمة هذه المدرسة في مصر والمغرب وموريتانيا، وحتى في المشرق العربي.

فلم يعد حصر أتباع هذه المدرسة إذًا أمرا هينا، ولكن سنكتفي بذكر ثلة قليلة، نرى أنهم كانوا يمثلون أهم اتجاهات هذا المذهب، أشهرهم:

١ - أثير الدين أبو حيان الغرناطي (ت ٧٤٥هـ)[١٧]. له عشرة كتب في القراءات، وتفسير البحر المحيط، وكتاب التذييل، وارتشاف الضرب، وشرح على ألفية ابن مالك، سماه منهج السالك على ألفية ابن مالك ، وثلاثة شروح للتسهيل، هي التخييل الملخص من التسهيل، والتكميل لكتاب التسهيل، والتذييل والتكميل في شرح التسهيل، وقصيدة طويلة في تاريخ النحو منذ نشأته، وحتى أيام أبي حيان وله بعض الاعتراضات على ابن مالك في بعض المسائل النحوية[١٨].

٢ - جمال الدين بن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)[١٩]، الفقيه الأصولي له مؤلفات في الفقه والأصول والعروض والأدب. من أهم كتبه في النحو والصرف شرح كافية ابن الحاجب لابن الحاجب الكافية والشافية، اللذان شرحهما رضي الدين الإستراباذي (٦٨٦هـ)

٣ - شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ)[٢٠] ، النحوي الفقيه. له في الفقه أنوار البروق في أنواء الفروق، والذخيرة والتنقيح، وفي النحو قواعد اللغة العربية، والاستغناء في الاستثناء.

٤ - ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)[٢١] . من أجل رجال

مدرسة ابن مالك، وناشري مذهبه. له مؤلفات أهمها: قطر الندى وبل الصدى، وشذور الذهب في معرفة كلام العرب، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب. وقد رد على اعتراضات أبي حيان على ابن مالك، ردا بلغ أحيانا حدّ التحامل على أبي حيان، رغم أنه من شيوخه[84].

٥ – بهاء الدين عبد الله بن عقيل، الفقيه القاضي اللغوي النحوي (ت ٧٦٩هـ)[85]. لازم شيخه أبا حيان، حتى تَوَّجَهُ بكلمته المأثورة عنه "ما تحت أديم السماء أنحى من ابن عقيل". جمع بين اللغة والتفسير والفقه والقراءات. له مؤلفات أشهرها: شرح الخلاصة، ويعرف بـ"شرح ابن عقيل"، وشرح التسهيل المسمى "المساعد على تسهيل الفوائد".

٦ – الحسن بدر الدين بن قاسم بن عبد الله بن عمر المرادي المصري (٨٤٩هـ)[86]، المعروف بابن أم قاسم، النحوي الأديب، تخرج علي يد أبي حيان. ألف في إعراب القرآن وتفسيره، وشرح نظم حرز الأماني المعروف بالشاطبية في القراءات. أما مؤلفاته النحوية، فمنها شرح الجزولية، وكافية ابن الحاجب في النحو، وشرح تسهيل ابن مالك، وشرح الألفية.

٧ – جمال الدين الأسنوي، الفقيه الأصولي النحوي[87] قام بمحاولة رائدة لتنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية، أي تقديم القواعد الفقهية في سياقات وألغاز نحوية. وهو الكوكب الدريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية (مطبوع)

٨ – محمد بن أبي بكر الدماميني المصري النحوي الأديب (ت ٨٢٧هـ)، المعروف بابن الدماميني. من مؤلفاته "تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب، وجواهر البحور في العروض، وشرح التسهيل المسمى "تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد".

٩ – جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، الإمام الحافظ والمؤرخ الأديب. أوجز الدكتور محمد المختار ولد اباه ترجمته في ثلاثة أرقام. ٧ علوم، ١٥٠ شيخا، ٧٢٥ مصنَّفًا. له عشرات المؤلفات في اللغة والنحو أهمها.

* همع الهوامع شرح جمع الجوامع

* ألفية في النحو أودعها مذهبه النحوي

* الأشباه والنظائر: وهو أهم كتبه النحوية، وقد لخص فيه مجمل أرائه النحوية واللغوية.

وأهمية هذا الكتاب تتلخص في كونه محاولة جادة للتقريب بين مناهج الفقهاء والنحاة

والحق أن السيوطي هو خاتمة العلماء المحققين الموسوعيين، الذين لم يصل إلى مرتبتهم من سواهم، مما حمل بعض أهل العلم على القول إنه كان خاتمة المجتهدين ومجدد العصر، الذي يمثل دائرة معارف عصره[88]. وكان السيوطي من جملة العلماء الذين لم يكِلوا تراجمهم إلى غيرهم، فترجم لنفسه ترجمة حافلة في كتابه حسن المحاضرة . وقد صرح في هذا الكتاب أنه بلغ منزلة في علوم عصره - ما عدا الفقه لم يصل إليها أحد شيوخه البالغ عددهم مائة وخمسين، ومنهم أجلاء علماء العصر، وحفاظ وشيوخ الإسلام.

وإذا كنا قد استعرضنا في هذه النقطة أهم خصائص هذه المدرسة ومميزاتها، وأهم رجالها، فلنا أن نتساءل عن الدور الذي لعبته، والنهج الذي اتبعته حتى نالت به هده المكانة، وغدا ابن مالك سيبويه عصره؟

إذا كان نحو سيبويه متمثلا في الكتاب وشروحه والكتب التي دارت حوله قد هيمن على الدراسات النحوية منذ ظهور الكتاب، وحتى ظهور ابن مالك (أي طيلة خمسة قرون)، فإنه يمكن القول إن نحو ابن مالك، متمثلا في كتابيه الخلاصة والتسهيل وما دار حولهما من أعمال، قد حدُ من المرجعية النحوية للكتاب ، ووجه الدراسات النحوية إلى منهج ابن مالك، لما ينطوي عليه من وضوح في الرؤية، وسهولة في عرض المسائل النحوية، وجودة في الترتيب والتبويب، وتحرر من المذهبية.

ويمكن تلخيص أهم خصائص مدرسة ابن مالك فيما يلي:

١ - الاعتماد على المتون والشروح

٢ - الاجتهاد في جمع المسائل النحوية

٣ - التحرر من المسائل المذهبية

٤ - العناية بتنظيم المادة العلمية وتقديمها في شكل أنظام مدرسية تعليمية

٥ - الحرص على الوضوح في العرض والتقديم

وهذه الخصائص هي التي ضمنت لمذهب ابن مالك البقاء لفترة طويلة (ثمانية قرون)، لا يزال النحو خلالها في ثوبه لابن مالكي ، لما يتميز به نهجه من الابتعاد عن الغموض،

وتوخي الوضوح، وحرية الرأي، وهي سِمات يفتقر إليها النحو السيبويهي البينُ التعقيد، الصارمُ المذهبية.

٧. أسباب ضعف العربية في العصر الحاضر

بينا في عرضنا السابق أن اللغة العربية غنية بنحوها، ثرية بطاقاتها الذاتية، تحمل في طياتها عناصر القوة، وآليات البقاء. وأن الضعف الذي تعاني منه اليوم إنما هو من صنيع أبنائها. ومن الظلم والحيف أن يُحمَّل وِزر ما نزل باللغة عليها. وإنما حياة كل لغة تقاس بنشاط وحيوية أهلها. فما أسباب هذا الضعف؟ وهل من سبيل إلى الرجوع باللغة إلى عصرها الذهبي؟

٥ - ١ - أسباب ضعف اللغة العربية:

كثرت الأقوال والأطروحات في شأن الأسباب التي أدت إلى ضعف اللغة وتراجعها عن موقع القيادة. غير أنه يمكن إجمال أهم التحديات التي تواجهها اللغة اليوم في:

١ - الدعوة إلى إحلال اللهجة العامية محل الفصحى. ويتذرع أصحاب هذه الدعوة بأن العامية ألصق بالوجدان، وأقرب إلى عقول العامة. وهي دعوة قضت على اللغة اللاتنية في العصور الوسطى، حين كانت لغة الأدب والعلم في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا. فما إن تفرعت عن هذه اللغة لهجات محلية، حتى تفككت، وأصابها من الضعف والوهن ما أصابها. ولم يكن ذلك إلا بتخلي أدبائها وشعرائها عنها، حين آثروا استخدام اللهجات، سعيا إلى استقطاب جمهور العامة.

٢ - التذرع بصعوبة وتعقيد قواعد اللغة العربية. وهي دعوة غير مُشْبِهَة - على حد تعبير الفقهاء - إذ من المعروف أن اللغة العربية تمتاز باطِّراد قواعدها، وقياس أبنيتها نسبيا، على عكس اللغات الأوروبية، ذات الانتشار الواسع، كالإنجليزية والفرنسية والألمانية، التي لها قواعد نحوية معقدة، يكثر فيها الشذوذ في الأفعال والأسماء والجموع، كثرة فاحشة، تستدعي ممن أراد دراستها أن يحفظ هذا الكلام الهائل عن ظهر قلب. ومع كل ذلك فلم نسمع عن دعاة - بين أبناء هذه اللغات - لإلغاء القواعد النحوية، أو لإحلال لهجات أوروبية محل هذه اللغات. فلِمَ هذا الوفاء الأوروبي للغاتهم؟! وهذا الصَّلَف والعقوق الفاضح في أبناء اللغة العربية؟!.

٣ – الادعاء بأن اللغة العربية الفصحى قاصرة عن استيعاب علوم العصر. وهو ادعاء تشهد ببطلانه شواهد الواقع.

٤ – انتقاد الخط العربي، ووصفه بالصعوبة والتعقيد، وعدم صلاحيته لكتابة لغة وتكنولوجيا العصر.

كان هذا مجمل المحاور الكبرى التي دارت حوله النقاشات والحملات التي استهدفت النيل من اللغة العربية.

وهي ادّعاءات لاكتها الألسن ترديدا، وانبرت فيها الأقلام تكذيبا وتفنيدا، فكُتبت فيها مِئات المقالات، وعشرات الكتب منذ أُطلقت هذه الإشاعات.

٥ - ٢ - الردود على الشبهات التي أثيرت حول اللغة العربية:

كانت الردود على هذه الدعاوى يتجاذبها اتجاهان رئيسيان:

أحدهما صرخات عاطفية، تحدوها النزعات العرقية، والنعرات القومية، لكن هتافاتها لا تتجاوز حناجر الداعين لها. وتقوم في معظمها على العبارات الإنشائية، والتغني بأمجاد العربية، وماضيها المشرق، دون أن تقدم حلولا، أو أطروحات تُسهم في تشخيص الواقع اللغوي.

الثاني. اتجاه حاول أصحابه – ما وسعهم ذلك – التخلي عن النزعات الطائفية، ووصف الواقع اللغوي كما هو، سعيا إلى انتشال اللغة العربية مما تواجهه من حملات شرسة تروم النيل منها، بل والقضاء عليها، بوصفها أخر قلعة من قلاع الأمة العربية والإسلامية.

والواقع أن اللغة العربية تتوالى عليها حروب بلا هوادة ولا رحمة، حتى وصفها بعض الباحثين بأنها مثخنة بالجراح "ونظرة واحدة لهذا الدم النازف من جراحات لغتنا تؤكد ذلك، نزيف في أسماء المحلات الأجنبية، نزيف في العرق المتصبب من مثقفينا وهم يجاهدون الحديث بلغتهم الأم !! نزيف في اغتراب لغتنا على ألسنة الصغار"[٨٩].

غير أن أخطر ما تواجهه لغتنا اليوم أمران:

الأول: النظرة الدونية لهذه اللغة، وتفضيل اللغات الأجنبية عليها.

الثاني: وهو مكمل للأول وفرع عنه، وهو الشعور بأهمية اللغة الأجنبية (فرنسية كانت أو إنجليزية أو غيرهما) الناتج عن الانبهار بكل ما هو أجنبي، والظن الزائف بأن التقدم لا يأتي إلا عن طريق إتقان اللغة الأجنبية.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، ولكن يتجاوزه إلى أن يصبح التخاطب بها في البيت والشارع، فضلا عن العمل أمرا مستساغا، بل مستحسنا، وهو أمارة التحضر وعلامة الرقي.

وهذا أمر ناتج عن الإحساس بالهزيمة النفسية التي يعاني منها الإنسان العربي في هذا العصر، والإعجاب المتنامي بصانع الحضارة المعاصرة[٩٠].

تلك كانت أسباب ضعف اللغة، فهل من سبيل إلى النهوض بها؟

الحق أن هناك جهودا جادة مبذولة من طرف بعض الغيورين على اللغة، لا يمكن تجاهلها، ولا التقليل من شأنها، لكنها جهود مشتتة، أي أنها جهود فردية، لا ترقى إلى مستوى التحديات، فضلا عن كون بعضها لا يراعي مستجدات العصر. فلا بد في هذا الشأن من مراعاة ما يسميه الفقهاء فقه المراحل ، أي مراعاة كل مرحلة وما يناسبها من الجهود والإجراءات، حرصا على إعطاء كل ظرف الجرعة التي تناسبه.

لا مراء أن وضع اللغة العربية في هذه الاونة مزر، فقد أضحت اللغة اليوم سجينة القاعات الدراسية، مقيدة بأغلال الإهمال، لا يكاد يلتفت إليها القارئ أو الدارس إلا في الضرورة القصوى (الدراسية أو المهنية). في حين أن المرحلة الراهنة تقتضي منا مضاعفة الجهود لإنقاذ اللغة. إذ تؤكد الدراسات والاستطلاعات التي قام بها بعض الباحثين أن اللغة الإنجليزية تفرض هيمنتها على لغات العالم - حتى في الأوساط العربية - حيث أن ٦٥٪ من برامج الإذاعة، و٧٠ ٪ من الأفلام الناطقة، و٩٠٪ من الوثائق المخزنة على الإنترنت، و٨٥ ٪ من المكالمات الدولية، كل أولئك باللغة الإنجليزية[٩١]. ويستخدمها ما يقارب مليار وستمائة ألف شخص، أي ما يعادل ثلث سكان العالم، مع أنها اللغة الأم لـ: ٣٨٠ مليون نسمة فقط[٩٢].

فهل يتأتى لنا بعد هذه الأرقام أن نترك الساحة للغة الإنجليزية، ولا تجد اللغة العربية من نصيبنا إلا الساعات الدراسية، التي تتزاحم فيها المقررات الأخرى، فضلا عن كون الساعات المخصصة للغة لا تقدم بالشكل المرضي؟!.

الحق أنه في وضع اللغة الحالي يتحتم علينا - قبل فوات الأوان - وضع سياسات لغوية قابلة للتنفيذ.

٥ - ٣ - يمكن اقتراح خطة إصلاحية، تتلخص أساسياتها في النقاط التالية:

١ - توعية لغوية، تشمل جميع الأوساط، وتستهدف إطلاع المجتمعات العربية على الوضع المتردي للغة العربية، الذي يستدعي تضافر جهود الشعوب العربية على اختلاف مراكزهم ومواقعهم، من القمة إلى القاعدة، من أجل الدعوة إلى مؤتمر قومي، يرد للغة العربية اعتبارها، ويبونها مكانتها، ويعرف لها حقها، ويوفي لها ذمامها.

ويتم من خلال هذه التوعية إعداد دراسات جادة، تتناول اللغة والمخاطر التي تواجهها، وعلاقتها بالعلوم والتكنولوجيا والفنون والتربية... إلخ.

٢ - العمل على إيجاد فلسفة لغوية عربية واقعية، تضع اللغة العربية في مكانها الذي تستحقه في منظومة الثقافة والمنظومة المجتمعية.

٣ - مراجعة سياساتنا التعليمية مراجعة شاملة، إنْ على المستوى العمودي (من الروضة وانتهاء بالجامعة)، أو على مستوى العمق (مراجعة البرامج والمقررات والكتاب المدرسي، والساعات المخصصة للغة العربية، وضوارب المواد والامتحانات...).

٤ - غرس العِزّة الإسلامية والقومية في نفوس العرب، فالمشكلة الأساسية للعرب اليوم تكمن في الشرخ الواضح، والانفصام الجلي في شخصيتهم، وتخليهم عن ثوابتهم، التي هي رمز عزتهم، وضمان بقائهم، إذ تعتبر اللغة القومية هي أرومة العزة ومنبت الأصالة.

ولا يمكن لهذا الغرس أن ينمو، ولا لهذه النبتة أن تينع إلا إذا تُعُهِّدت بماء المكرُمات، وغُذيت من معين الفضيلة الصافي، الذي لم تُكَدِّره دلاء الحداثة والتغريب والاستلاب.

ولا يتأتى ذلك إلا باستلهام معاني قيمنا الإسلامية والعربية من منابعها الأُصلية، المتمثلة في القران والسنة وأشعار العرب وحِكمهم وأقوالهم المأثورة.

فبالتشبع بهذه القيم تسترجع الأمة العِزة القومية المفقودة، التي هي الثغر الذي استطاع أعداء الأمة العربية والإسلامية أن يدخلوا منه لزعزعة هويتنا، وطمس معالم ثقافتنا، ومن ثم سلبنا أدنى مستويات السيادة في شؤوننا العربية على كافة المستويات الثقافية والاقتصادية، فضلا عن السياسية.

VI. خاتمة

عرضنا في هذا المقال لنشأة النحو في أحضان مدرستي البصرة والكوفة، على أيدي رجال ساهموا بشكل أو بآخر في ترسيخ دعائمه، ووضع أسسه وقواعده، حتى استوى على سوقه، وبلغ إناه. فاكتمل فنضج فاحترق، حسبما مر بنا في ثنايا البحث.

فتبين لنا من خلال ذلك أن اللغة غنية بقدراتها الذاتية، تحمل في طياتها عناصر القوة، وآليات الصراع على مرّ العصور ودليل ذلك أن اللغة العربية المتكلِّمة اليوم (٢٠٠٥م)، هي نفس اللغة – في معظمها – التي كان يتكلمها العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. وأن النحو العربي في ثوبه الحالي هو نفس النحو الذي وضع أسسه أبو الأسود الدؤلي بإيعاز من علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. ولا يُعرف نحوٌ للغة في العالم – حسب المصادر المتاحة حاليا – ولا لغةٌ كان لهما مثل ما لهذه اللغة من الخصائص على المستوى المعجمي أو النحوي أو الصرفي.

أما بقاء اللغة العربية متماسكة البنية، متماسكة الأصوات، لم تتأثر على مدى أزيد من ألف وستمائة وخمسين سنة – حسبما تسعفنا به المصادر التي تعنى بتأريخ علم اللغات – رغم احتكاكها بمختلف لغات العالم – فَيُعَدُّ من قبيل الإعجاز، لا من قبيل الصمود وصلابة اللغة.

فلو نظرنا إلى تطور أي لغة من لغات العالم الحية، لتبين أن لغة القرن التاسع عشر – مثلا – تختلف اختلافا كثيرا عن لغة القرن العشرين، أما لغة القرن الثامن عشر وما قبله، فهي اليوم في عِداد اللغات الميتة أو المهجورة.

فاللغة العربية إذًا تحمل خصائص توليدية واشتقاقية – رأينا نماذج منها عند ابن جني وابن فارس – تجعل منها معينا متجددا، قادرا على صهر الموروث المعجمي القديم لتوليد مفردات جديدة، تحمل جينات وخصائص قابلة للتوليد من جديد . . وهكذا، على عكس ما يرميها به أعداؤها من عجز عن مسايرة المستجدات العصرية.

وعلى هذا يمكن القول إن المشاكل التي تعاني منها اللغة اليوم ليس مَرَدُّها إلى اللغة نفسها، وإنما مردها إلى ضعف أبناء اللغة:

١ – ضعف في الوسائل الفنية: إذ لا يتوفر القائمون على التعليم اليوم على الوسائل

التقنية ولا التربوية لتطوير مناهجهم ومقرراتهم ووسائلهم التعليمية. فما زال التعليم في العالم العربي يعتمد على السبورة، دون الاستفادة من الوسائل اللوجستية الحديثة الحاسوب، شاشات العرض، التعليم عن بعد (الجامعات الافتراضية univercites vertuelles)

٢ - ضعف في وسائل الإعلام والنشر ففي تقرير التنمية العربية لسنة ٢٠٠٣م، أن عدد الصحف في البلدان العربية يقل عن ٥٣ لكل ١٠٠٠ شخص، مقارنة مع ٢٥٨ صحيفة لكل ١٠٠٠ شخص في البلدان المتقدمة.

ويعاني البحث العلمي من انخفاض الإنفاق عليه، وغياب الدعم المؤسسي، فلا يتجاوز الإنتاج العربي في مجال الكتب ١.١ ٪ من الإنتاج العالمي، رغم أن العرب يشكلون ٥ ٪ من عدد سكان العالم.

٣ - ضعف حركة الترجمة فقد كان متوسط الكتب المترجمة لكل مليون شخص من العرب في السنوات الأولى من الثمانينيات يساوي ٤,٤ كتاب، أي أقل من كتاب واحد كل سنة، بينما بلغ ٥١٩ كتابا في المجر، و ٩٢٠ كتابا في إسبانيا، كما أن الكتب المترجمة إلى اللغة العربية منذ بدأت حركة الترجمة في عهد المأمون بن هارون الرشيد وحتى اليوم لا تتجاوز ١٠٠٠٠ كتابا، وهو نفس العدد الذي يترجم إلى اللغة الإسبانية سنويا، مع الإشارة إلى أن الترجمة تعدّ اليوم من أهم الروافد العلمية للحضارات المتقدمة

٤ - ضعف العامل الاقتصادي ويعدّ أهم هذه العوامل، إذ يترتب عليه الصرف والإنفاق ومستوى الدخل للفرد. وقد نجم عن انخفاض مستوى الدخل في الوطن العربي تنامي ظاهرة هجرة العقول العربية، إذ يقدر عدد الجامعيين العرب المهاجرين إلى أوروبا وأمريكا عام. ١٩٩٥/١٩٩٦ بـ ٧٥ ألفا، وعدد الأطباء المهاجرين بين العامين ١٩٩٨ و٢٠٠٠ حوالي ١٥ ألف طبيب.

٥ ضعف في الإرادة وهي أُمُّ الباب وبيت القصيد، فقد أصبح العرب - في مخيلة الاخر رمز التبعية والخناعة، وعنوان التخلف والضراعة، وهو ما جعلهم في مؤخرة الركب الحضاري، لا يتبوأون مركز الصدارة إلا في معرض الحديث عن الإرهاب، وانتهاكات حقوق الإنسان، والتطرف ... إلخ

وإن نظرة عجلى في تقارير التنمية العربية لتعكس لنا حال العرب المزري بالمقارنة مع

الشعوب المتقدمة، ومردُّ كل ذلك إلى تخليهم عن أسباب عِزَّتهم، ومناط قوتهم، التي لخصها عمر بن الخطاب بقوله. "إنا أمة أعزنا الله بالإسلام فلو طلبنا العزة في غيره لأذلنا الله".

وأخيرا – في ظل هذا التخلف العربي الملحوظ على كافة المستويات – أما يحق لنا أن نطرح على أنفسنا هذه الأسئلة، كي تسهم في محاولة استجلاء واقعنا اللغوي بشكل خاص، والثقافي والاجتماعي والاقتصادي بشكل عام: هل قُدِّر لنا أن نجد أنفسنا – في بداية الألفية الثالثة – عالة على موائد الآخرين، نأخذ عنهم العلم ونستعيده بلغتهم؟

أما آن لنا أن نصنع خبزنا بأيدينا، ونتحول من النقل إلى الفعل، ومن الاستهلاك إلى الانتاج، ومن الاتّباع إلى الإبداع، ونحرر عقولنا وألسنتنا لنكون إلى جانب الآخر لا خلفه؟.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة الهوامـش

(١) لمزيد من التوسع في هذا الموضع، راجع د. بن عيسى طاهر الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة.

(٢) الزبيدي طبقات النحويين، ص ٣١.

(٣) قال فيهما الخليل بن أحمد منوها بشأنهما

ذهب النحو جميعـا كلُّه — غير ما أحدث عيسى بن عمرْ
ذاك إكمال وهـذا جامع — وهمـا للنـاس شمس وقمـرْ
وهما بابان صارا حكمة — وأراحـــا من قيــاس نظــرْ

(٤) راجع د. محمد المختار ولد اباه: تاريخ النحو العربي، ص ٦٧.

(٥) تاريخ النحو العربي، ص ٨٦.

(٦) الأنباري: نزهة الألباء، ص ٤٨

(٧) أبو الطيب اللغوي مراتب النحويين، ص ٥٤.

(٨) د. شوقي ضيف. المدارس النحوية، ص ٩.

(٩) لمزيد من التوسع في هذه النظرية، يرجع إلى: أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري. تهذيب اللغة (المقدمة) ٣٩/١.

(١٠) راجع الخليل بن أحمد كتاب العين. تحقيق د مهدي المخزومي ود ابراهيم السامرائي. مقدمة التحقيق ٦٨/١

(١١) راجع الخليل بن أحمد كتاب العين ٧٨/١، تحقيق د. هادي حسن حمودي، ط خدمات الإعلان السريع ١٩٩٤ غير محدد مكان الطباعة

(١٢) تهذيب اللغة ٣٥/١.

(١٣) راجع تهذيب اللغة، باب أحياز الحروف ٤٠/١.

(١٤) راجع مقدمة التهذيب ١٠/١، ولم أقف على هذا الكلام في غير التهذيب، وتاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص٨٢

(١٥) راجع النحو العربي في المشرق والمغرب، ص٨٦، ود. مهدي المخزومي مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص ٣٢٥-٣٧٦.

(١٦) ديوان امرئ القيس، ص ٢٥، ولسان العرب (زمل).

(١٧) الزجاجي: الإيضاح، ص٦٥.

(١٨) إضافة إلى بعض مؤلفات الخليل الأخرى مثل تفسير حروف اللغة و"العروض" و النغم راجع السيوطي بغية الوعاة ٥٥٧/١.

(١٩) تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٨٩.

(٢٠) راجع مقدمة تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون لكتاب سيبويه، ص ٣٦ – ٣٨، فقد استوفى أسماء هذه الشروح

(٢١) نفس المصدر ص٣٨ -٣٩.

(٢٢) راجع السيوطي بغية الوعاة، ص ٥٧، ٦٣، ٧٥، ٨٠، ٨٤، ١١٦، ١٨٠، ٢٨١، ٣٨٨، ٤٠٦، ٤٢٦.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٤١.

(٢٤) راجع تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ١٥٨.

(٢٥) راجع الزبيدي: طبقات النحاة، ص ٢١٩.

(٢٦) لمزيد من التوسع في الموضوع، راجع تاريخ النحو العربي ص ٢١١.

(٢٧) السيوطي. بغية الوعاة، ص ١/٦٠١.

(٢٨) السيوطي: بغية الوعاة، ص ٢/٣٠٤.

(٢٩) معجم الأدباء ص ١٥٨٨.

(٣٠) سر صناعة الإعراب ١/١٣.

(٣١) راجع اللسان مادة (بنس).

(٣٢) راجع مقدمة تحقيق د. عبد الحميد هنداوي للخصائص ١/١٠، وتاريخ النحو العربي، ص ٢٣٥.

(٣٣) ابن جني: الخصائص ١/٥٠٥، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي.

(٣٤) باب بناء الأفعال التي هي أعمال تعدّاك إلى عيرك ٤/٥، وباب ما جاء من الأدواء على مثال وجعَ يوجع وجعا وهو وجيع لتقارب المعاني، راجع الكتاب ٤/ ١٧، و ٣/٦٤٩-٦٥٠ و ٤/٥-٨ و ٤/١٤-١٧.

(٣٥) ابن جني: الخصائص، ١/٥٠٥، باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني.

(٣٦) الخصائص ١/٥٠٩.

(٣٧) الخصائص ١/٥١٠.

(٣٨) الخصائص ١/٥١٢.

(٣٩) نفس المصدر ١/٥١٢-٥١٣.

(٤٠) الخصائص ١/٥١٣.

(٤١) الخصائص ١/٤٩٠.

(٤٢) أبو بكر محمد بن السري بن سهل بن السراج البغدادي، من أجل علماء النحو في عصره أول من رتب مسائل النحو ترتيبا منطقيا، وبوّبه تبويبا منهجيا حتى قيل فيه "إن النحو كان مجنونا حتى عقله ابن السراج" له كتاب "الأصول في النحو"، مطبوع بمؤسسة الرسالة، تحقيق د. عبد الحسين الفتحي.

(٤٣) الخصائص (مقدمة المؤلف) ١/٥٦.

(٤٤) راجع ابن جني: سر صناعة الإعراب (المقدمة).

(٤٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ١/٣٥-٣٦.

(٤٦) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤/٨١.

(٤٧) راجع د. محمد مصطفى رضوان: العلامة اللغوي ابن فارس الرازي، ص ٧٩ - ٢٠٣، ط: دار المعارف - مصر بلا تاريخ.

(٤٨) راجع ابن فارس : مقاييس اللغة، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون (مقدمة التحقيق)، ١/٣٩.

(٤٩) سنتعرض لطريقته في ترتيب معجمه بشكل أوسع في كلامنا على كتابه (مجمل اللغة)، بحول الله.

(٥٠) وعبارته كما في الجمهرة ٢/٢٨٠ "والعدك لغة يمانية زعموا، وهو ضرب الصوف بالمطرقة".

(٥١) راجع مقاييس اللغة (مقدمة الناشر) ١/٣٩، وراجع مادة (تبن) و (جعل) من المقاييس.

(٥٢) مقدمة كتاب مجمل اللغة

(٥٣) ابن فارس مجمل اللغة (مادة جرض)، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، وراجع نفس المرجع (مقدمة التحقيق) ١/٣٤-٣٦.

(٥٤) للتوسع في هذا الموضوع، يرجع إلى كتاب مجمل اللغة (مقدمة المحقق) ١/٣٦-٣٩.

(٥٥) مجمل اللغة (ضف).

(٥٦) مجمل اللغة (مقدمة كتاب الحاء)

(٥٧) راجع مجمل اللغة (أتن) و (حنق).

(٥٨) مجمل اللغة (طرز - قبج - خون)

(٥٩) التوقيف هو حكم الشارع المتعلق بالشيء، أي أن اللغة إلهام وتوقيف من الله إلى الخلق، ولا دخل للبشر فيها، ويقابل التوقيف، الوضع والاصطلاح وهو ما تواضع عليه الناس واصطلحوا.

(٦٠) راجع ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة ص ٣٦-٣٨ (بتصرف).

(٦١) الصاحبي ص ٤٩.

(٦٢) أي أنها تؤخذ اعتيادا، كالصبي من أبويه، وتلقنا من ملقن، وسماعا من الرواة الثقات راجع الصاحبي ص ٦٤

(٦٣) نفس المصدر ص ٦٦.

(٦٤) أي أن كثيرا من لغة العرب لم يدوّن، وإنما ذهب بذهاب أهله. الصاحبي ص ٦٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٦) أي الحروف التي يجوز تواليها في الكلمة، والحروف التي لا يجوز تواليها.

(٦٧) أي نقل الكلمة من معناها الوضعي (اللغوي) إلى معنى شرعي، أو فقهي، أو سياسي وقد عقد ابن فارس بابا للمجاز النقلي تحت عنوان "باب الأسباب الإسلامية"، الصاحبي ص ٧٧.

(٦٨) وهو أن تنحت (تركب) من كلمتين كلمة واحدة، كعبشمي من عبد شمس.راجع الصاحبي ٢٦٣.

(٦٩) الصاحبي (مقدمة المؤلف)، ص ٣٥.

(٧٠) راجع د. صلاح الرواي النحو العربي، ص ٦٧٦-٦٧٧.

(٧١) عمر بن محمد الأزدي الاشبيلي، أبو علي، من كبار علماء اللغة من مؤلفاته القوانين وشرح المقدمة الجزولية وحواشي على المفصّل (ت ٦٤٥هـ) وفيات الأعيان ٣/٤٥١ ٤٥٢، تحقيق إحسان عباس، ط دار صادر، بدون تاريخ

(٧٢) راجع تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٣٨٤.

(٧٣) راجع مقدمة تحقيق تسهيل الفوائد ١/٦، تحقيق محمد عبد القادر عطا وطارق فتحي السيد، ط دار الكتب العلمية، ط الأولى - ٢٠٠١.

(٧٤) أحصى المستشرق الألماني بروكلمان تسعةً وأربعين شرحا للألفية في كتابه تاريخ الأدب العربي ٥/٢٧٨ ٢٩١

(٧٥) ابن الناظم يطلقه النحاة على ولد ابن مالك، وهو من النحاة النابهين الذين شرحوا الخلاصة (الألفية)، واللامية (لامية ابن مالك في تصريف الأفعال) لأبيه ابن مالك، وربما اعترض أو استدرك على أبيه بعض المسائل، مما يدل على طول باعه في النحو من جهة، وأمانته العلمية من جهة ثانية إذ لم يمنعه حقا الأبوة والمشيخة من إظهار الحق متى بدا له أن أباه حاد عنه.

(٧٦) أبو حيان البحر المحيط، ١/١٠٦.

(٧٧) راجع تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص ٣٨٦

(٧٨) نشره محمد فؤاد عبد الباقي.

(٧٩) الأعلام للزركلي ٧/١٣٥.

(٨٠) راجع تاريخ النحو العربي، ص ٤٠٢-٤٠٦.

(٨١) السيوطي: بغية الوعاة ١٣٤/٢.

(٨٢) الزركلي: الأعلام ٩٤/١-٩٥.

(٨٣) الزركلي. الأعلام ١٤٧/٤، وراجع علي فودة نيل: ابن هشام الأنصاري، آثاره ومذهبه النحوي.

(٨٤) له رسالة سماها "بوح الشدا بمسألة كذا" يرد بها على كتاب أبي حيان "الشدا في أحكام كذا"، يصف كتابه هذا بأن الناظر فيه لا يحصل منه بعد الكدّ والتعب إلا على الاضطراب والشغب، ويخطئه في مواضع كثيرة، خالف فيها رأي ابن مالك. راجع تاريخ النحو العربي، ص ٤٠٧-٤٠٨.

(٨٥) الزركلي. الأعلام ٩٤/٤.

(٨٦) السيوطي: بغية الوعاة ٥١٧/١.

(٨٧) راجع جمال الدين الأسنوي: الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول الفقهية ص ١٤٦، ١٨٩، ١٩٠، تحقيق د. محمد حسن عواد، ط: ١، دار عمان للنشر والتوزيع/ الأردن ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٨٨) تاريخ النحو العربي، ص ٤٤٠.

(٨٩) راجع أحمد زين: اللغة المثخنة، موقع "كوكل" بالإنترنت.

(٩٠) لمزيد من التوسع في هذا الموضوع، راجع د. أحمد بن محمد الضبيب: اللغة العربية في عصر العولمة

(٩١) لمزيد من التوسع في هذا الموضوع، راجع د. أحمد بن محمد الضبيب: اللغة العربية في عصر العولمة.

(٩٢) راجع سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد ٢٦٥، يناير ٢٠٠١، د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات لغتنا العربية في خطر، ص ٥٨.

ثبت بأسماء المراجع والمصادر

- ابراهيم أحمد الفارسي أبعاد حضارية وضرورات حاضرة في تعليم اللغة العربية لأبناء العالم الإسلامي، مجلة التجديد السنة الخامسة، العدد التاسع.
- ابن السكيت (يعقوب بن إسحاق) إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف - مصر، ط. ١، ١٩٨٧م.
- ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني) سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السقّا وآخرين، دار الحلبي بلا تاريخ
- ابن جني. الخصائص، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ابن خلكان أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، لاط، لات.
- ابن دريد (محمد بن الحسن) جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط: ١، ١٩٨٧م
- ابن فارس . مقاييس اللغة، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م..
- ابن فارس الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق د عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف بيروت لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ابن فارس مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ابن مالك تسهيل الفوائد، تحقيق محمد عبد القادر عطا وطارق فتحي السيد ط درا الكتب العلمية، ط الأولى ٢٠٠١م
- ابن منظور الإفريقي (محمد بن مكرم) لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، لاط، لات
- أبو الطيب اللغوي مراتب النحويين، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٥٥م.
- أبو حيان البحر المحيط، ط: مطبعة السعادة، بدون تاريخ.
- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري تهذيب اللغة إشراف محمد عوض مرعب، ط الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان
- أحمد بن محمد الضبيب: اللغة العربية في عصر العولمة، ط. الأولى - مكتبة العبيكان - الرياض ٢٠٠١ -م.
- أحمد زين اللغة المثخنة. موقع"كوكل" بالإنترنيت
- الأنباري (كمال الدين) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار النهضة، مصر الفجالة بلا تاريخ
- الخليل بن أحمد الفراهيدي كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران ١٤٠٩هـ
- الزبيدي طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ.
- الزجاجي الإيضاح، تحقيق د مازن المبارك، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٧٩م.
- الزركلي: الأعلام ، ط ٦، دار العلم للملايين - بيروت/ ١٩٨٤م.
- الزركلي الأعلام ط٣، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان ١٩٧٩م.
- الزركلي الأعلام، ط: دار العلم للملايين - بيروت، ط ٣/١٩٧٩م.
- السيوطي بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، دار السعادة، ١٣٨٠هـ
- السيوطي بغية الوعاة، ط: عيسى البابي الحلبي - القاهرة، ط: ١/ ١٩٦٤م.

- القفطي (علي بن يوسف) إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق أبي الفضل ابراهيم، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٩٨٦م.

- اللغة العربية والوعي القومي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية (ندوة فكرية شارك فيها مجموعة من الباحثين)، ط. الثانية/ ١٩٨٦م، بيروت - لبنان.

- امرؤ القيس (ديوانه الشعري)، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر، ط:١، ١٩٥٨م.

- أمين محمد فاخر: ابن فارس اللغوي. منهجه وأثره في الدراسات اللغوية،

- بن عيسى طاهر الدور الحضري للعربية في عصر العولمة، منشورات جمعية حماية اللغة العربية بالشارقة، ط. الأولى ٢٠٠١

- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣، نحو إقامة مجتمع المعرفة المكتب الإقليمي للدول العربية، الأردن - المملكة الهاشمية، ٢٠٠٣.

- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة عالم الكتب - بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤٠٣/١٩٨٣م.

- شوقي ضيف: المدارس النحوية، دار المعارف - القاهرة ١٩٧٢م.

- صالح بلعيد: اللغة العربية رهانات وتحديات - مجلة التعريب، العدد الحادي والعشرون، حزيران / يونيو ٢٠٠١م.

- صلاح الرواي: النحو العربي: نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله، ط. دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

- علي أبو المكارم: تقويم الفكر النحوي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.

- علي فودة نيل: ابن هشام الأنصاري، آثاره ومذهبه النحوي، ط: جامعة الملك سعود - الرياض، ١٩٨٥م.

- كارل بروكلمان تاريخ الأدب العربي، ترجمه إلى العربية د رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٤م

- لغتنا العربية في خطر، منشورات جمعية حماية اللغة العربية - الشارقة، ط: ١/ ٢٠٠٠م.

- محمد المختار ولد اباه تاريخ النحو العربي بالمشرق والمغرب، ط دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت - لبنان ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م

- محمد سعيد طالب الحداثة العربية مواقف وأفكار، ط الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط الأولى ٢٠٠٣م

- محمد مصطفى رضوان: العلامة اللغوي ابن فارس الرازي، ط: دار المعارف، بدون تاريخ.

- مهدي المخزومي مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، منشورات المجمع الثقافي - أبو ظبي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م

- نبيل علي. الثقافة العربية وعصر العولمات، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد ٢٦٥، يناير ٢٠٠١م.

- نعمة رحيم العزاوي. العربية المعاصرة والحس اللغوي، مجلة الذخائر، العدد الرابع، خريف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ط: دار صادر، بدون تاريخ.

- ياقوت الحموي: معجم الأدباء، نشر وطبع الحلبي، بلا تاريخ.

Abstract

Arabic Language and Arabic Grammar: Major Junctions

By Dr. Shareef Ahmed

Studies done on the Arabic language and its current position are divided into main perspectives.
The first perspective: Those who call for the revival of Arabic language and praise its history and sacredness. This perspective is based on emotional slogans, nationalistic disagreements and looking at its strong past and believing that it contains elements of strength and techniques of conflict which will help it survive. The second perspective looks at the reality of the language now as a basis for its discussion. It looks at the modern challenges as a danger that must be confronted to shield the language which is considered as the last strong fort for the Arab and Islamic nation describing it as the language of the Quran, the translator of the Sunnah and the symbol of Arabic identity The writer presents a third perspective which takes in aspects from both the previous perspective, presenting a remedial plan for the situation.

التراكيب التحويلية في جملة الاستفهام عند محمود سامي البارودي

د. فريد محمود العمري *

* وزارة التربية والتعليم الأردنية

ملخص البحث

يتحدث البحث عن أحد الأساليب الإنشائية الأكثر دورانا على ألسنة الناس، إذ كان للمبدعين منهم طرائق معينة في استعمال هذا الأسلوب. وقد رصد البحث هذه الطرائق بالوصف، والعدّ، والتحليل اللغوي، فوجد أن الشاعر محمود سامي البارودي استعمل هذا الأسلوب متفقا في أغلبها مع ما ورد عن النحاة في كتبهم، مخالفا في القليل منها ما ندر عندهم.

وقد خلص البحث إلى أن الاستعمال هو خير حكم يمكن أن نعتمده في تقعيد القواعد العربية، خاصة إذا أردنا للغتنا أن تكون ميسورة شائعة الاستعمال والإقبال، خالية من التعقيد والتصعيب.

واقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى قسمين:

الأول: الاستفهام مذكور الأداة: حروفا، وأسماء.

الثاني: الاستفهام محذوف الأداة.

ومناقشة القسمين بالوصف، والإحصاء، والتحليل، على وفق منهج تكاملي يربط ما بين المنهج المعياري، والمناهج الحديثة في الدراسات اللغوية؛ للوصول إلى النتائج الحقيقية وراء هذا الاستعمال.

الرموز المستعملة في البحث

م = مبتدأ.

خ = خبر.

ر = رابط.

ح = حرف.

س~ = عنصر استفهام.

~ = عنصر نفي.

(ø) = عنصر محذوف.

ج.ف = جملة فعلية.

ج.س = جملة اسمية.

ف.ن = فعل ناقص.

ش.ج = شبه جمله.

فا = فاعل.

فع = فعل.

مفع به = مفعول به.

مفع ١، ٢ = مفعول به أول، أو ثان.

← = يشتمل على، يحتوي.

↔ = يماثل كل منهما الأخر.

ا = عنصر محذوف في الرسم المشجر.

تقديم

أهمية الدراسة

هذه دراسة لأسلوب الاستفهام تهدف إلى معرفة الطرق التي يستعملها الأديب في التعبير عن القضايا التي يواجهها فكرية كانت أو شعورية؛ فقد تناولته الدراسة بالبحث، والوصف والتحليل؛ للوصول إلى نتائج تبين أكثر الطرق استعمالا، ومعرفة ما أهمل منها، أو ما استجد في مجال التعبير اللغوي.

مجال تطبيق الدراسة

رأى الباحث أنه من المهم أن يكون مجال الدراسة نصا واقعيا مكتملا، بمعنى أن يكون للمادة المدروسة حيز زماني بداية، ونهاية، ومستوى تعبيري ثبت عنده؛ بحيث يطمئن إلى أن الدراسة تأخذ منحاها الطبيعي، من دون ظهور ما يمكن قلب المادة (النص) المدروسة، وتغيير مسارها، أما أن تظهر دراسات أخرى مغايرة فهذا شأن آخر، نشجع ظهورها، وعليه يمكن التعرف إلى التطور الذي يواكب اللغة المستعملة في مراحلها المتتابعة؛ لذا اخترت الشاعر محمود سامي البارودي ليكون شعره ميدانا لتطبيق منهج الدراسة.

منهج الدراسة

تعد دراسة اللغة العربية على وفق منهج لغوي حديث إسهامة جليلة في تثبيت الدرس النحوي العربي، وتجديده؛ نظرا إلى أن الممارسة اللغوية ربما تضيف إلى القاعدة الثابتة بعدا آخر، وخير ما يمكن تمثله في الاستعمال اللغوي القارّ نص أدبي له حدّان. بداية ونهاية؛ ولأن أي نص له مستويات تعبيرية متعددة؛ فقد اخترت المستوى الاستفهامي، معتمدا على معيار -ولا أقول منهجا؛ لأن من أبرز سمات المنهج أن يكون واضحا، ومتبعا، ومتوافقا عليه في منحى دراسي شائع- هذا المعيار إحصائي وصفي تحليلي

(تكاملي)، يجمع بين بعض عناصر أكثر من منهج، بعضها عربي قديم، وبعضها مستمد مما ذكره علم اللغة الحديث، يمكن كما يظن الباحث أن يكون هذا المعيار (المنهج) قادرا على التعرُّف إلى ما يطلقه المتكلم في زمن محدد من جمل، ومدى مطابقتها لقواعد النحو، وانسجامها مع الدلالة التي يتوخاها، ومن ثم معرفة الأنواع، أو الأنماط اللغوية الأكثر دورانا على ألسنة المتكلمين، والأنماط الأقل استعمالا، أو التي هجرت، أو تلك التي استعملها الشاعر من دون أن يسبقه إليها سابق. ذلك أن منهجا واحدا قد لا يكون قادرا على الكشف عن مجمل الظواهر اللغوية التي قد يصادفها الدارس في النص المختار للدراسة. وطبيعة الموضوع اقتضت تقسيمه إلى قسمين، هما:

القسم الأول. وفيه تعريف الاستفهام، ودراسة لأدواته: حروفا وأسماء.

القسم الثاني. وفيه دراسة للاستفهام محذوف الأداة، والاستفهام غير المباشر، بلفظ السؤال، واشتقاقاته.

فإلى هناك والله من وراء القصد.

القسم الأول

أولا: معنى الاستفهام

الفهم معرفتك الشيء بالقلب، وفهمه فهماً، وفهامةً: علِمه، وفهمت الشيء: عقلته، وعرفته، وأفهمته الأمر، وفهمتُه إيَّاه: جعلته يفهمه. واستفهمه: سأله أن يفهمه، وقد استفهمني الشيء فأفهمته، وفهَّمته تفهيماً[1].

ذكر ابن يعيش أن: "الاستفهام والاستخبار والاستعلام بمعنى واحد، وهذه السين تفيد الطلب"[2]. غير أن ابن فارس فرَّق بين هذه المصطلحات، ووضع لها معانيَ مختلفةً، فقال: "إن الاستخبار يسبق الاستفهام، وذلك لأنك تستخبر فتجاب بشيء فربما فهمته، وربما لم تفهمه. فإذا سألت ثانيةً فأنت مُسْتَفْهِمٌ، تقول. أفْهِمْنِي ما قلته"[3].

ومتفحص هذه المصطلحات بإمكانه أن يضع لها إطاراً دلالياً إذا أراد أن يستنبط علاقة تربطها بعضها ببعض، فحروف الزيادة فيها لها معنىً واحدٌ، وهو إفادة الطلب، فالفهم، والإخبار، والعلم، إذا طلبت بوساطة، فهذا يعني أن السائل جاهل -حتى ساعته- بما يطلبه، وأنه يريد من محدثه أن يفهمه، أو يخبره، أو يعلمه بما يجهل. وهذا هو المراد بالاستفهام، إذ الأصل فيه طلب الفهم لشيء لم يتقدم لك علم به بأداة من أدواته[4]. أو هو طلب المتكلم من مخاطبه أن يحصل في ذهنه ما لم يكن حاصلاً مما سأله عنه[5].

بهذا يختلف طلب الاستفهام عن غيره من أنواع الطلب الأخرى. كالأمر، والنهي، والعرض، والتحضيض، وذلك "أنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج، ليحصل في ذهنك نقشٌ له مطابقٌ، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابقٌ، فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع"[6].

لم يفرد النحاة عند دراسة الاستفهام باباً خصُّوه به؛ لدراسة مسائله المتعلقة به، وأدواته، ومكوناته، كما فعلوا في موضوعات النحو الأخرى، كالفعل والفاعل، والمبتدأ،

والخبر وإنما أشاروا إليه عند دراسة حروفه، وأدواته، ضمن بقية الأدوات المستعملة في اللغة.

وقد خلص النحاة إلى أن الأدوات المستعملة في الاستفهام اللغوي عند العرب مختلفة الأغراض، والوظائف اللغوية التي تحددها طبيعة الاستعمال، والسياقات المستعملة فيها تلك الأدوات التي حصرها النحاة بالاتي. الهمزة، و(هل)، و(ما)، و(من)، و·(أي)، و(كم)، و(كيف)، و(أين)، و(متى)، و(أيَّان)، و(أنّى).

والاستفهام من الأساليب الإنشائية التي تفيد الطلب على الغالب، ولكن في كثير من الأحيان له وظيفة تنبيهية، إفهامية، انفعالية، ويتحقق بأدوات نحوية تفيد معاني أخرى، كالنفي، والإثبات، والتقرير، والإنكار، والسبب، والحال، والظرف، ، وأدوات الاستفهام تفيد الدلالة على وجهة السائل، وبيان مدى اهتمامه. كما أن لأُسلوب الاستفهام غير طريق يمكن الاستفهام بها منها ما يكون بذكر واحدة من أدوات الاستفهام، ومنها ما يكون بغير أداة، فيلمح السؤال من نغمة الصوت، ونبْره، إذا كان منطوقا، وعلامة الاستفهام إن كان مكتوبا، ومنها ما يكون بذكر لفظ السؤال (سأل)، أو أحد مشتقاته

وقد يحصل أن يكثر المتكلم من استعمال أداة بعينها، ويقل في أخرى، مكثرا في واحد من معانيها، مقلاً في غيره، وهو ما يحدده السياق، والموقع الذي تكون فيه الأداة.

ثانيا: الاستفهام عند الشاعر (محمود سامي البارودي)

توصل الشاعر (محمود سامي البارودي)، إلى أسلوب الاستفهام بطرق مختلفة، فمرة باستعمال أدواته، ومرة بحذفها، وثالثة بلفظ السؤال، أو إحدى صيغه، كما هو موضح في الجدول:

الطريقة	ذكر الأداة	حذف الأداة	لفظ السؤال	المجموع
التكرار	٥٤١	٠٠٩	٠١٩	٥٦٩

ثالثا: الاستفهام مذكور الأداة

استعمل الشاعر هذا الأسلوب في خمسمائة وواحد وأربعين، (٥٤١)، موضعاً، مستعملاً فيها تسع أدوات استفهامية، وبنسب متفاوتة· ليعطي كلٌّ منها معنى الاستفهام

المخصص لها أولاً، ثم تكون موظفة لدلالات، ومعانٍ أخرى، تندرج تحتها هذه الأداة، أو تلك بما يتناسب مع قدرتها الدلالية، وقصد الشاعر، والأدوات التي استعملها الشاعر هي المدرجة في الجدول:

أدوات الاستفهام	الهمزة	هل	ما	من	أي	كيف	أين	متى	أنّى	مجموع التكرار
التكرار	٨٢	٩٤	٨٥	٣٤	٥٣	١١٦	٤١	٢٦	١٠	٥٤١

أ. حروف الاستفهام، وهي: الهمزة، و(هل).

١: الهمزة

هي "أمُّ باب الاستفهام، وأصلُ أدواته"[٧]. ولها صدر الكلام، وقد أعطيت هذه الخاصية لها لا لغيرها؛ فلا يمكن تأخيرها، وللهمزة خصائص تجعلها متفردة بين بقية أدوات الاستفهام، ويجوز حذفها سواء تقدمت على (أمْ) أم لم تتقدمها؛ فحذفها جائز يدل عليه السياق، وطبيعة الموقف الكلامي، ونغمة الصوت التي يتم نبرها بصيغة السؤال، وهو ما سيناقشه البحث في موضعه.

كذلك فإن (الهمزة) ترد لطلب التصور، نحو "أزيدٌ قائمٌ أم عمرو؟"، ولطلب التصديق، نحو: "أزيدٌ قائم؟"، في حين تكون بقية الأدوات مخصصة إمّا لطلب التصور فقط، مثل: مَنْ جاءك؟ وما صَنَعْتَ؟ أو طلب التصديق، مثل: هل قام زيد؟.

ثم إنها تدخل على الإثبات كما تقدم، وعلى النفي[٨]، نحو: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ؟﴾[٩].

ومن خصائصها أيضاً أنها تامّةُ التصدير؛ فلا تتأخر على (أمْ) التي للإضراب كغيرها، ولا على حروف العطف، فلا نقول: أقام زيد أم أقعد؟ كما نقول: أم هل قعد؟ وكما قال تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض﴾[١٠]، وقوله: ﴿وكيف تكفرون بالله﴾[١١]، و﴿فأين تذهبون﴾[١٢]، بتقديم حرف العطف على أداة الاستفهام بخلاف الهمزة[١٣].

وذكر أنها تخرج من باب الاستفهام، "فليس صحيحاً أنها تمتاز عن بقية الأدوات بأنها

لا تخرج من باب الاستفهام [١٤]. إن خروجها إلى معان أخرى واضح وجليٌّ، ففضلا عن قوتها الإنجازية الحرفية، فإنها تستلزم مع ذلك قوة دلالية تواكب الموقف الحواري، مثل التسوية، والتوبيخ، والإنكار، والتقرير[١٥].

أنماط التراكيب بـ(الهمزة)

وقد توزعت الهمزة على (اثنين وثمانين) موضعاً، متخذة الأنماط الاتية

← الهمزة+ المستفهم عنه { = (ج.س) }

لَيْــت شِعْـــــرِي أهُمـــودٌ   مـــــا أراه أمْ قُنُـــــوت؟[١٦]

← الهمزة+ المستفهم عنه { = (ج.ف) }

أتَرْغَـبُ في السَّلامَةِ و هْيَ داء   وتَجْمَعُ للبَقَــاءِ وأنْت فانِي؟[١٧]

أظَنَنْتَ لوْعَتَـــهُ فُكاهَـــةَ مـازِحٍ   فَطَفِقْتَ تَعْذِلُهُ عــلى تَهْيَامِهِ [١٨]

← الهمزة + المستفهم عنه { = (~ ف.ن) }

أليْس في الحقِّ أنْ يَلْقَى النَّزِيلُ بِكُمْ   أمْناً إذا خافَ أنْ ينْتابَهُ العطَبُ؟[١٩]

← الهمزة + المستفهم عنه { = (تُرى+ ج.س) }

أتُرى الحَمامُ ينُوحُ مِنْ طرَبٍ مَعِي   ونَدى الغَمامَةِ يسْتهِلُّ لِمَدْمَعِي؟[٢٠]

ولم تتوقف عند معنى الاستفهام حسب، بل تعدت ذلك إلى المعاني الأخرى، ومنها الإنكار، والتعجب، والتقرير، والتوبيخ، والتهكم والسخرية، والتنبيه، والأمر، والاستبطاء، والنفي، واللوم والعتاب، والتزيين والتشويق، والتحسر والتأسف، والتحقيق، والتمني.

ومما يلحظه الباحث أن الشاعر أكثر في معنى، بينما نجده أقلَّ في آخر، ولعل هذا يدل على نَفَسِ الشاعر في قصائد ديوانه المرتبة حسب الحروف الهجائية، فبعض القصائد مثلا تحتمل نبرة الصوت العالي، فيمكن أن نلاحظ عند ذلك نبرة الاستنكار مثلا فيها، بينما لا نجد ذلك التنغيم الهابط الذي يتحدث عن العاطفة الوجدانية، أو الإنسانية، حيث نلحظه في قصائد أخرى لها قافية مغايرة، أو مختلفة، ومن هنا يجيء الاختلاف في كثرة

تكرار هذا المعنى أو ذاك، وعدم تكرار المعنى الآخر، أو قلة تكراره على أقل تقدير، وهذا ما يحدده السياق، ونظرة المحلل.

تحليل التراكيب

اتفق النحاة على أن للاستفهام صدر الكلام، وأن موضوع السؤال يأتي لاحقا له، وغالبا لا يكون السؤال محتاجا إلى إجابة؛ لا سيما في الشعر، إذ يكون الاستفهام وسيلة لنقل شحنة من عواطف المتكلم إلى سامعه، يعبر له فيها عن معنىً، أو جملة من المعاني لا تتحقق عن طريق الإخبار المحض -الجمل. الاسمية، والفعلية- فيصبح الاستفهام في هذه الحالة كالمحرك يحول الطاقة الكامنة -القدرة اللغوية- إلى حركة وفعل -معنى- يتجاوب معه المستمع بعد أن يحسه، ويدركه بصورته الجديدة.

فجاءت الجملة الاستفهامية في قوله:

لَيْــت شِعْـــــرِي أهُمُـــودٌ ما أرَاه أمْ قُنُـــوت؟

محولة عن الأصل التوليدي الإخباري للجملتين "هو همود"، و"هو قنوت" الدالتين عما يراه ← مبتدأ+ خبر = (م+ خ)، وهو في هذه الحالة إخبار محايد لا يفي بالغرض الشعري المقصود التعبير عنه، وهو إضفاء معنى الدهشة والاستغراب، وربما يصل الأمر إلى التهكم والسخرية إذا ما نظرنا إلى السياق -الكلام السابق واللاحق-؛ حيث إن الحال ترقى إلى التناقض بل التضاد بين ما هو عليه الآن، وما كان، أو ما كان ينبغي أن يكون عليه، يقول:

كُنْتُ مَطْبُوعاً على النُطْقِ فما هذا السُكوت؟

أيْنَ أمْلاكٌ لَهُم، في كُلِّ أُفْقٍ مَلَكُوتُ؟[22]

فإذا وضعنا البيت الأول متوسطا هذين البيتين، أدركنا أن الشاعر لجأ إلى استعمال الاستفهام بـ(الهمزة) كعنصر تحويل؛ لإفادة أكثر من معنى مما تستلزمه (الهمزة) منها: التعجب، والاستغراب، والتهكم على ما آل إليه الحال، فصارت الجملة بعد إجراء عدد من التحويلات اللغوية التي تقتضيها طبيعة اللغة في التعبير عن هذه المعاني، مثل التقديم، والتأخير:

← همود هو= (خ+ م)، ثم بزيادة الجملة الفعلية (ج.ف) ← (أراه)

← ف + فا(Ø)+ مفع به (الضمير)، اقتضى استبدال (خ) بما يناظره (ما)، فصارت الجملة:

← خ+ م+ ج.ف (موصولية) - همود ما أراه، جملة تحويلية إخبارية تفيد الإخبار المحايد، وبزيادة (الهمزة) عنصر تحويل آخر، صارت الجملة:

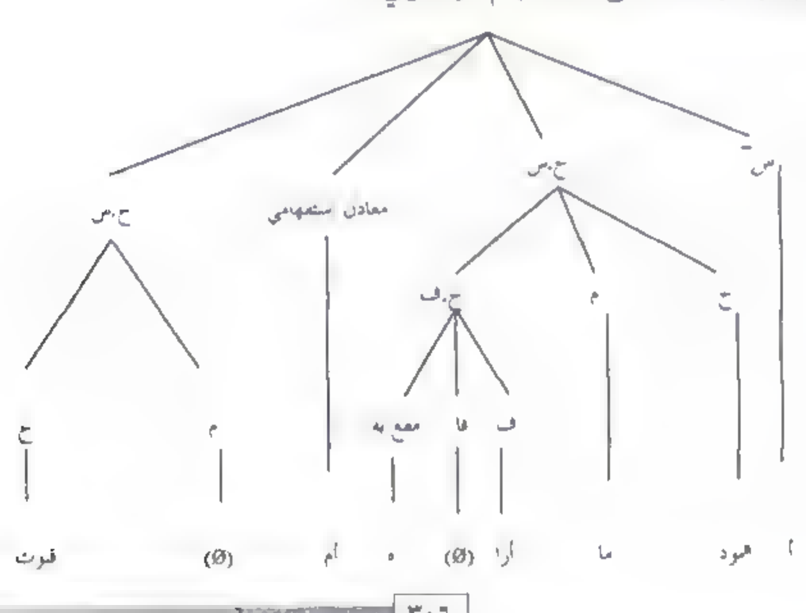
← أهمود ما أراه [= عنصر استفهام (س¯)+ خ+ م+ ج.ف (ف+ فا(؟)+ مفع به)]

جملة تحويلية استفهامية تفيد التعجب والتهكم، وبزيادة المعادل الاستفهامي (أم)، وما يتطلبه هنا جملة اسمية (ج.س) ← (قنوت) (= م (Ø)+ خ) حُذِف فيه (م) المبتدأ -أفاد المقارنة بين حالين بينهما والحال القائمة بعض المقاربة؛ ليضفي على المعنى لونا من التخيير الذي لا ينسجم مع أحدهما أو كليهما معا، فيستغرق السامع في إدراك حقيقة الحال الثالثة غير المقبولة من المتكلم.

فصارت الجملة في شكلها السطحي النهائي:

← [س¯ +(خ+ م+ ج.ف (= ف+ فا(Ø)+ مفع به+ أمْ + ج.س (= م(Ø)+ خ)]

جملة استفهامية تحويلية جرى فيها التحويل بالتقديم والتأخير، والحذف، والزيادة، والتعويض؛ لإفادة معنى الاستفهام الإنكاري.



وفي التركيب:

أظَنَنْتَ لَوْعَتَــهُ فُكاهَــةَ مــازِحٍ   فَطَفِقْــتَ تَعْذِلُهُ عـــلى تَهْيـامِهِ

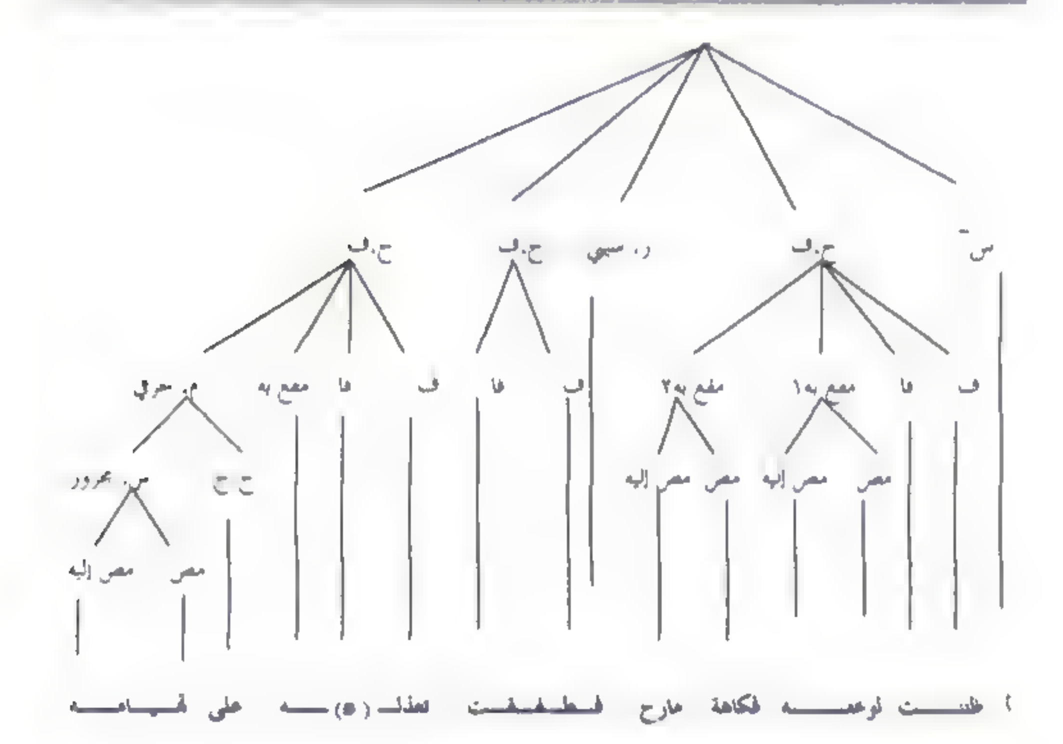
جملة تحويلية أصلها التوليدي "لوعته فكاهة ← (م+خ) تفيد الإخبار المحايد، والشاعر لا يقصد هذا المعنى، فلجأ إلى استعمال الفعل (ظن)، وما يتطلبه هذا الفعل من تعديل في بنية الجملة من حيث تركيب عناصرها، وترتيبها، فصارت:

ج ← ظننت لوْعَتَه فكاهةً ← [فع+ فا+ مفع به١ (مضاف+ مضاف إليه)+ مفع به٢]

ولأن الشاعر لا يريد إخبار المخاطب بما يقوم هو بفعله من الظن، وإنما أراد أن يعبر عن مشاعر متعلقة به هو حيال هذا الفعل، وهي على كل مشاعر -كما يظن الباحث- اللوم والعتاب، أضاف قيدا آخر وهو تحديد نوع الفكاهة المرادة؛ لتكون موغلة أكثر في التفكه، ثم استخدم أسلوبا آخر متخذا همزة الاستفهام عنصرا من عناصر التحويل؛ لإفادة هذا المعنى الدقيق، فصارت الجملة:

[س⁻ (فع+ فا (ضمير)+ مفع به١(مضاف+ مضاف إليه(ضمير))+ مفع به٢(مضاف+ مضاف إليه)]

جملة تحويلية جرى التحويل فيها بالزيادة؛ لإفادة معنى الاستفهام بما يصحبه من اللوم والعتاب، ذلك أن السؤال لم يكن يراد به الإجابة عما يجهله القائل، وإنما كان المراد الإفصاح عن مشاعر اللوم والعتاب للفعل الذي تأكد وقوعه، حيث يبين الشطر الثاني من البيت ذلك؛ فالرابط السببي (الفاء) الذي يربط الجملة اللاحقة بما قبلها، يوضح أن ظن المخاطب انبنى عليه فعل آخر هو العذل (تعذله) مما استلزم الشاعر أن يفصح عن مشاعر اللوم والعتاب، وكأنما هو المقصود بهذا الظن والعذل.



والتركيب

أتَرْغَبُ في السَّلامةِ و هْيَ داءٌ   وتجْمَعُ للبَقاءِ وأنْتَ فاني؟"[٢٢]

جملة تحويلية أصلها التوليدي "يرغب فلان في السلامة" ← (ف+ فا+ ش.ج) تفيد الإخبار المحايد، والشاعر لا يقصد هذا المعنى، فلجأ إلى خاصية الزيادة للإفصاح عما يريده من معانٍ، فَبَيَّنَ حالَ هذه السلامة بقوله: (وهي داءٌ)

← ج.س (= (ر) عنصر ربط (حالي)+ م+ خ)

لإفادة معنى قبح هذا النوع من السلامة؛ للتنفير منه، والابتعاد عنها. ثم بإضافة عنصر الاستفهام (الهمزة) كعنصر تحويل آخر يحمل معنى جديدا يريد الشاعر الإفصاح عنه، وهو (التوبيخ)؛ لزيادة التنفير، وندرك هذا المعنى إذا نظرنا إلى السياق الذي ورد فيه التركيب، إذ يقول:

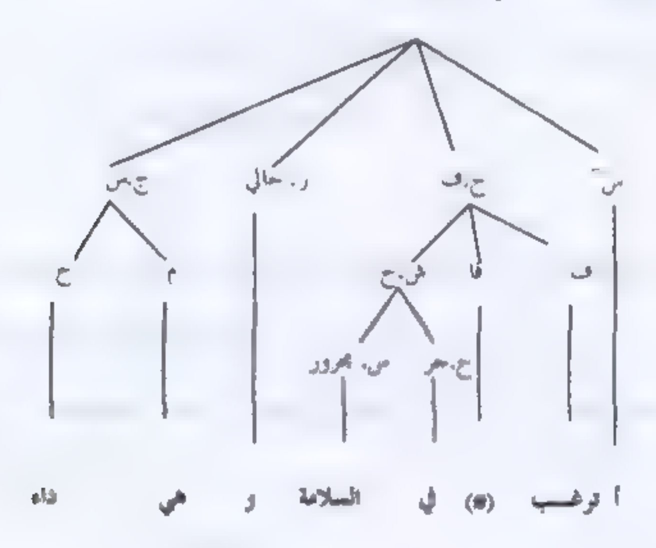
فيا مَنْ ظَنَّ بالأيَّامِ خَيْراً   رُوَيْدَكَ فَهْيَ أقْرَبُ لِلحِرانِ

فإذا كان المخاطب يرغب بالسلامة بعد أن ظن بالأيام خيرا، وهو مصرٌ على ذلك فإن

التوبيخ يكون أقلَّ ما يستحقه، أما إذا كانت الرغبة متحصلة من النظر إلى الأيام من دون الإصرار عليها، فإن النصح، أو الإرشاد والتوجيه تكون ملاصقة، أو مصاحبة لمعنى الاستفهام. فصارت الجملة بتحويلاتها:

← س$^{-}$ + ج.ف = [(ف+ فا+ ش.ج) + ج.ف (=(ر) حالي+ م+ خ)]

جملة تحويلية كان التحويل فيها بالزيادة، والحذف؛ لإفادة الاستفهام التوبيخي في قراءة، والنصح والإرشاد في قراءة ثانية.



وفي التركيب

أتُرى الحَمامُ يَنُوحُ مِنْ طَرَبٍ مَعِي   ونَدى الغَمامَةِ يَسْتَهِلُّ لِمَدْمَعِي

أصلها التوليدي مكوّن من (الحمام ينوح)، جملة اسمية ← ج.س[= م+ (خ) (=ج.ف)]، أو (ينوح الحمام) ← ج.ف (= ف+ فا) تفيد الإخبار المحايد الذي لا ينهض بالإفصاح عن مشاعر المتكلم، فلجأ الشاعر إلى عنصر توصيلي، وهو الفعل -تُرى- وما يحمله من ظن وتشكك، يتّكئ عليه لإخراج المعنى المتصوَّر في ذهنه، مقدِّما إيّاه على بؤرة الحديث والجملة الأساس، مجريا تعديلا على البنية العميقة في الاحتمال الثاني الذي يفترض أن الجملة فعلية، حيث تقدم الفاعل على فعله، وزيادة شبه الجملة (معي) مفيدة حاجته إلى مشاركة آخرين في ما يعانيه من تباريح الحب ومعاناته، ثم زيادة شبه الجملة (من طرب)؛ لإفادة تخصيص نوع المشاركة المقصودة ، متقدمة على سابقتها المتعلقة

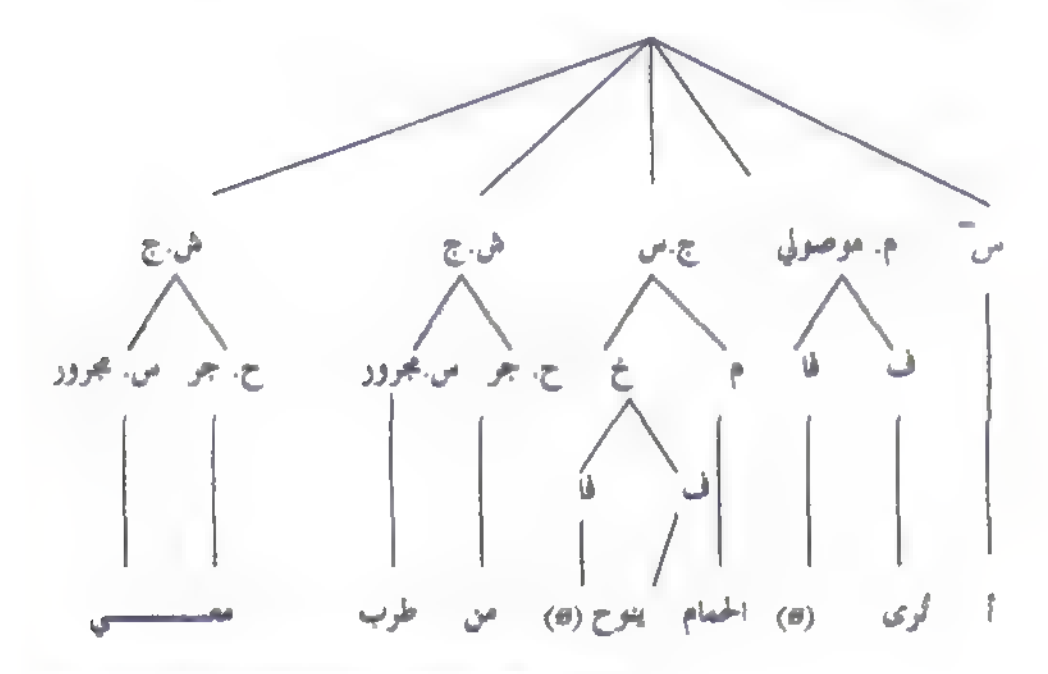
بفعل النوح، ثم زيادة عنصر الاستفهام (الهمزة) الذي يحمل معنى التعجب من هذا النوح الذي يصدر من طرب؛ فالعلاقة هنا علاقة ضدية، أو تناقضية ما بين النوح والطرب، ولم يكن بمقدور الشاعر الإفصاح عنها بأسلوب خبري حتى لو استعان بعناصر تحويلية أخرى، فهو متشكك غير قادر على الحكم النهائي حول هذا الأمر، وكان أفضل أسلوب يمكّنه من الإفصاح عن مشاعر التعجب الذي يرافقه التهكم والسخرية إلى حد ما، هو الإفادة من عنصر الاستفهام، فصارت الجملة:

← س⁻+ عنصر توصيلي+ ج.س (=م +(خ) (=ف+فا))+ ش ج (=حرف جر +اسم مجرور)+ ش.ج (=حرف جر+ ضمير مجرور).

أو:

← س + عنصر توصيلي+ ج.ف (=ف+فا)+ ش.ج (=حرف جر+اسم مجرور)+ ش.ج (=حرف جر+ ضمير مجرور).

جملة تحويلية استفهامية جرى التحويل فيها بالترتيب والزيادة؛ لإفادة الاستفهام التعجبي، والتهكمي.



ومما اختصت به الهمزة من بين أدوات الاستفهام أيضا هو جواز دخولها على النفي[٣٣]، فالجملة المنفية يمكننا الاستفهام عنها باستخدام أداة الاستفهام (الهمزة) فقط، من دون أدوات الاستفهام الأخرى.

وقد استخدمها البارودي في السؤال عن المنفي، كما يتضح في الجدول الآتي في[٣٤] أربعة وثلاثين موضعا، حيث دخلت على أربع من أدوات النفي، هي: لم، وما، وليس، ولا.

أداة النفي	لم	ما	ليس	لا	مجموع التكرار
التكرار	١٠	١١	٩	٤	٣٤

ففي التركيب:

أَلَيْسَ في الحقِّ أَنْ يَلْقَى النَّزِيلُ بِكُم أَمْناً إذا خـــافَ أنْ يَنْتابَهُ العَطَبُ؟

جملة تحويلية أصلها التوليدي. (يلقى النزيل أمناً) ← ج.ف (- ف+ فا+ مفع به)، تفيد الإخبار المحايد، وبزيادة القيد شبه الجملة ← (بكم) [= حرف جر+ اسم مجرور (ضمير)]، وتقديمه على (مفع به): لتكثيف قيمة المخاطبين، والاهتمام بهم، صارت الجملة:

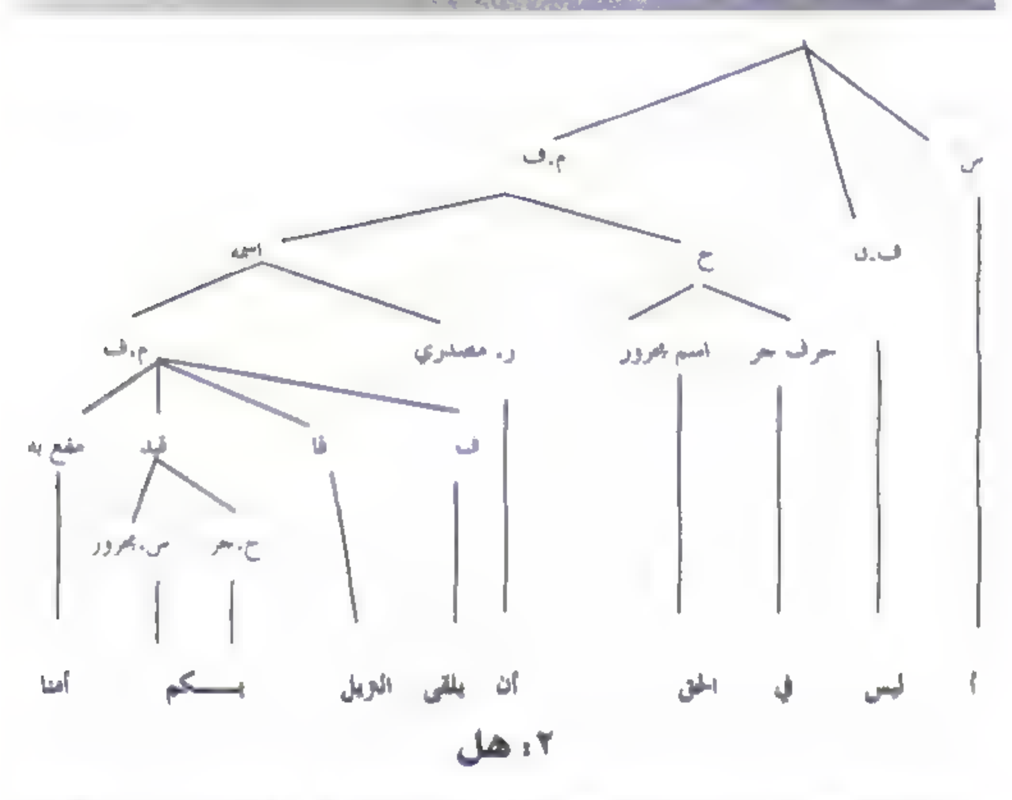
← ج.ف [= ف+ فا+ ش.ج+ مفع به]. تحويلية تفيد أن أمن النزيل متعلق بكونه معهم. ثم بعد ذلك أضاف قيدا آخر (شبه الجملة) في الحق (= حرف جر+ اسم مجرور)، وتقديمه على بؤرة الجملة نافيا جُلَّ كلامه بإدخال عنصر النفي= ليس ← فعل ناقص، لا بقصد النفي، وإنما ليتكئ عليه في الإفصاح عما في نفسه، فصارت الجملة:

← ليس في الحق أن يلقى النزيل بكم أمنا

ثم بزيادة عنصر الاستفهام (الهمزة) في صدر الجملة المنفية ذات الخبر المؤكد في إحدى حالتيه، أعطت سياقيا التقرير بأن الشاعر يؤكد، ويقر بأن الأمن يتحقق للنزيل إذا حلَّ بهم، وقوله هذا يدخل في باب إحقاق الحق، فضلا عما يرافقه من التماس ممن يخاطبهم؛ ليكون له بعض المساحة عندهم إذا ألمت به المتاعب، فصارت الجملة:

← س ~ (ف.ن+ خ(ش.ج) مقدم+ اسمه مؤخر (ر (مصدري)+ ج.ف= ف+ فا+ ش.ج (حرف جر+ اسم مجرور (ضمير) + مفع به).

جملة تحويلية كان التحويل فيها بالترتيب والزيادة؛ لإفادة معنى التقرير والالتماس.



٢: هل

الحرف الثاني من حروف الاستفهام هو (هل)، ولا يسأل به إلا عن مضمون الجملة المثبتة، ويقصد به طلب التصديق الإيجابي، يدخل على الجملة الاسمية والفعلية، ولا يجوز الاستفهام به عن مفرد، أي لا يليه الاسم في جملة فعلية فيمتنع نحو هل زيدا ضربت؟ لأن تقديم الاسم يشعر بحصول التصديق بنفس النسبة[٢٤]. ويمتنع كذلك قولهم. هل زيد قائم أم عمرو؟؛ لأنه تصور، وطلب تعيين لا تصديق، وذكر المعادل (أم) بعدها يؤدي إلى التناقض؛ لأن الاستفهام بـ(هل) يقتضي عدم العلم، وذكر المعادل يدل على العلم بالحكم، فيجتمع في الجملة الواحدة جهل بالحكم، وعلم به في آن واحد، وهذا لا يكون، وقد أجازه الكسائي[٢٥]. مثلما يمتنع هل لم يقم زيد؟؛ لأنه لا يجوز الاستفهام بها عن النسبة، أو ما يسميه ابن هشام التصديق السلبي[٢٦].

فالدلالة الحرفية الأصلية لـ(هل) هي الاستفهام، أما الدلالة المستلزمة التي ترافقها فقد تختلف من تركيب إلى آخر، على حسب السياق، وعلى حسب دخولها على الجملة؛ ذلك أن (هل) تدخل على الجملة الاسمية مثلما تدخل على الجملة الفعلية في أصلها التوليدي، فتحولهما إلى جملة تحويلية ناقلة المعنى الإخباري المحض إلى معنى جديد هو طلب العلم،

أو الاستفسار عما يجهل السامع؛ لإزالة الإبهام، وقد يرافق ذلك معنىً آخرُ خفيٌّ، يراد للسامع أن يتبينه من دون أن يكون مضطرا لإجابة السائل إجابة محددة.

ذهب البلاغيون إلى أن (هل) قسمان: بسيطة، ومركبة، فقال الخطيب القزويني فيها: "وهي قسمان: (بسيطة)، وهي التي يطلب بها وجود الشيء، كقولنا: (هل الحركة موجودة؟). و(مركبة)، وهي التي يطلب بها وجود شيء لشيء، كقولنا: (هل الحركة دائمة؟)"[٢٧].

من الملاحظ أن البساطة أو التركب إنما تتأتى من المسؤول عنه، وليس من (هل). فالسؤال في البسيطة عن الشيء موجودا أم لا. في حين يكون السؤال في المركبة عن وجود الشيء مرتبطا بشيء أخر، (الشيء ودوام الحركة فيه)، وذكر هذا (السبكي) بقوله: "البساطة والتركب ليسا في (هل) بل في متعلقها"[٢٨].

وقد تكرر ذكر (هل) في (٩٤) أربعة وتسعين موضعا متخذة الأنماط الآتية:

أنماط التراكيب بـ(هل)

← هل+ المستفهم عنه {= (ج.س)}

بناظِرِكَ الفَتّــانِ آمَنْـتُ بالسِّحْرِ وهَل بَعْدَ إيمانِ الصَّبابَةِ من كُفْرِ؟[٢٩]

يا غاضبين علينـا! هـل إلى عِـدَةٍ بالوَصْلِ يومٌ أُنــاغي فيـه إقْبالي[٣٠]

← هل+ المستفهم عنه { = (ج.ف)}

فهل تَرُدُّ اللَّيـالي بَعْضَ مـا سَلَبَتْ أمْ هل تَعُودُ إلى أوْطانِها الظُّعُنُ[٣١]

مبينة -كما يرى الباحث- المعاني الآتية: النفي، والتمني، والحزن، والنصح والإرشاد، والاستنكار، والتوكيد.

تحليل التراكيب

سأختار عددا من التراكيب لتحليلها؛ إذ إن تحليل جميع التراكيب أمر لا مسوغ له؛ فكثير من التراكيب يتشابه من حيث التقديم والتأخير، والحذف والذكر، واستعمال مفردات استفهامية متشابهة، مثل الفعل، أو شبه الجملة، والدلالة المتوخاة من الاستفهام،

وغيرها؛ لذا سوف أحلل التراكيب حيثما وجدت فيها تجديدا وقيمة لغوية أو دلالية.

جاء في التركيب:

بناظرِكَ الفَتَّانِ آمَنْتُ بالسِّحْرِ وهَل بَعْدَ إيمانِ الصَّبابَةِ من كُفْرِ[٣٢]

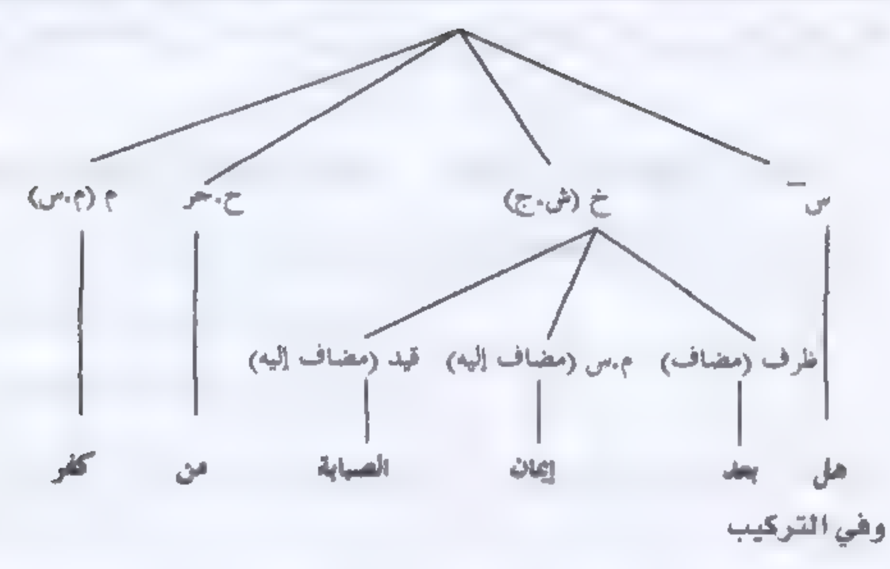
جملة تحويلية بنيتها العميقة (كفر بعد إيمان)، جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبره شبه الجملة ← (م)+ (خ= ش.ج)، تفيد الإخبار المحايد، وهو ما لا يقصده الشاعر؛ لأنه يعرف حقيقة الخبر ويتوقع سماع جواب مماثل لما وقر في ذهنه على المستوى الرمزي بطبيعة الحال، وكما يدلنا السياق إلى ذلك المعنى.

فلجأ الشاعر إلى إعادة ترتيب الجملة بتقديم (خ) (=ش.ج) وتأخير (م)؛ لأنه نكرة لدواع نحوية صرفة، ثم بزيادة (م.س) مركب اسمي إضافي (الصبابة) لتحديد نوع الإيمان الذي يتحدث عنه، وكذلك زيادة حرف الجر (من) الذي يعطي معنى القلّة (التبعيض) ليدلنا بصورة أكثر تكثيفا على وجود أقل نسبة ممكنة من الكفر.

ثم لجأ إلى (س⁻) (=هل) الذي يفيد النفي معطيا المعنى بعدا دلاليا جديدا، وهو نفي ما يمكن أن يتوقعه السامع بصورة تامة، حيث لا يمكن أن يكون هناك أقل قدر من الكفر بعد أن يكون الإنسان قد أمن إيمان (الصبابة) الشوق المطلق، وكذا هو فقد امن بسحر محبوبهِ فتَّانِ الناظرَيْن، بحيث يتأكد المحبوب أن لا رجعة مطلقا عن حبه؛ ذلك أن وجود (من) في حيِّز (هل) من دون غيرها من أدوات الاستفهام، تعطي معنى استغراق نفي الجنس المتحدَّث عنه[٣٣]، والمقصود هنا النفي لكل جنس الكفر. فصارت الجملة

← س+ خ(ش.ج) = ظرف مضاف+ م.س (مضاف إليه)+ م.س (قيد مضاف إليه)+ م= م.س (حرف جر زائد + اسم مجرور)

جملة تحويلية تفيد الاستفهام التصديقي مستلزما معنى النفي، فالشاعر يريد أن ينفي تحوله عن الإيمان بسحر محبوبهِ فتَّان الناظرَيْن، مؤكدا ذلك عن طريق نفي حصول أقل قدر من الكفر عند من أمن الإيمان المطلق.



وفي التركيب

فهل تَرُدُّ اللّيـالي بَعْضَ ما سَلَبَـتْ أمْ هل تَعُودُ إلى أوْطانِها الظُّعُنُ(٣١)

جملة تحويلية بنيتها العميقة (ترد الليالي شيئاً) ← ج.ف (= ف+ فا+ مفع به)، تفيد الإخبار المحايد، وهو غير ما يقصده الشاعر، وما لا يريد التعبير عنه، فلجأ إلى إجراء تحويلات محددة تتناسب والمعنى الذي يريد الإفصاح عنه، فحذف المفعول به المخصص، واستعاض عنه بما يشمله، ويشير إليه من غير تحديد، فهو يريد استرداد ما يمكن استرداده مما سلب منه، وبزيادة عنصر الاستفهام (هل) التي تفيد التصديق والدلالة التي يتوخاها الشاعر، وهي التمني، حيث يتمنى لو أن الليالي ترد عليه بعض ما سلبته، فصارت الجملة:

← س⁻+ ج.ف (= فع+ فا+ م.س (مفع به) (= مضاف +مضاف إليه))+ ج.ف (موصولية) (= ف+ علامة تأنيث+ فا (Ø) +مفع (Ø))

جملة تحويلية تفيد الاستفهام التصديقي مستلزما معنى التمني فالشاعر لا يريد أن يعرف أن الليالي ترد بعض ما سلبت أم لا، وإنما يتمنى لو يحصل ذلك؛ فتعيد له بعض ما سلبته.

واستعمال (أم) بعد هذا التركيب متصدرا تركيبا استفهاميا اخر مبدوءا ب(هل)، ينسجم مع ما قاله النحاة قديما، فقد أجازوا ذلك (استعمال أم) على شرط أن يتلوَ المعادلَ الاستفهاميَّ (أم) حرفُ الاستفهام (هل).

وقد استخدم الشاعر هذا الأسلوب فيما يعد خروجا عند بعضهم عن أقوال النحاة عندما قال:

لم أدر: هل نَبَغَت في الأرض نابغةٌ أم هذه شيمةُ الدنيا من القِدمِ"(٣٠)

فجملة (هل نبغت في الأرض نابغة) جملة تحويلية أصلها العميق (نبغت نابغة)، جملة فعلية ← ج.ف (= ف+ علامة تأنيث+ فا).

وجملة (هذه شيمة الدنيا) ← ج.س (= م+ خ)

تفيدان الإخبار المحايد، وقد أجرى الشاعر عدداً من التحويلات في بنية الجملة، فقام أولاً بإضافة (في الأرض) ← (ش.ج)، و (من القِدَم) ← (ش.ج)، ثم أعاد ترتيب عناصر الجملة حيث قَدَّم (ش.ج) الأولى على (فا)؛ للأهمية أي ظهور الخير ممن يتحدث عنهم على مستوى البشر جميعا في كامل الكرة الأرضية، وعندما أراد أن يفصح عن حقيقة مشاعره منهم في مثل هذا الموقف كان لابد من استعمال أسلوب الاستفهام بـ(هل) فهو غير متأكد من حقيقة من يتكلم عنهم، وهو لا يريد الإجابة بنعم أو لا؛ لأن في ذلك احتمالا أخر يمكن أن تظهره الإجابة بلا؛ لهذا يخرج الشاعر عن الصيغة المتعارف عليها في الاستفهام بـ(هل)، وهو التصديق إلى المعنى الاخر المستفاد من الاستفهام بالهمزة (التصور) وهذا هو الظاهر لنا بادئ بدء، فصارت الجملة:

هل نبغت في الأرض نابغة أم هذه شيمة الدنيا من القِدَم؟

← س⁻+ ج ف (= ف+ ش.ج)+ ر (أم)+ ج.س (= م+خ (= مضاف+ مضاف إليه))+ ش ج

جملة تحويلية، جرى فيها التحويل بالزيادة، والترتيب؛ لإفادة معنى التخيير مستلزما دلالة الاستغراب، وتوكيد كلا الخيارين.

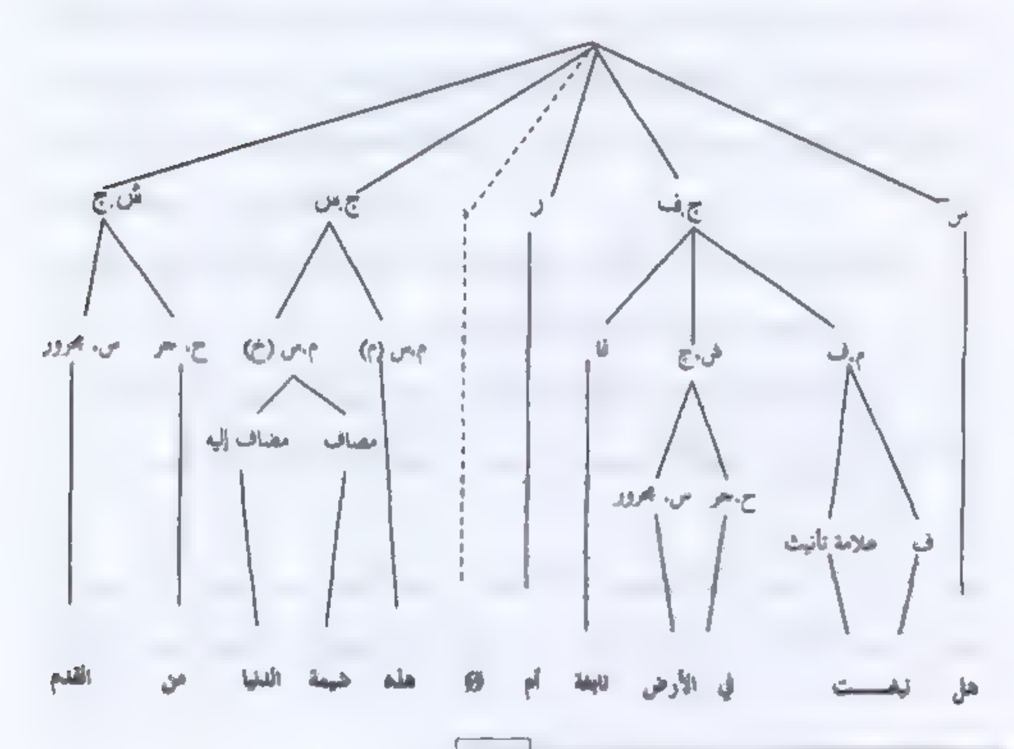
والجملة من حيث دلالتها الشكلية – بالنظر إلى استعمال (هل) والمعادل (أم) في تركيبها - تعطي بعدا أخر من الدلالة، فالاستفهام التصوري غير مقصود، وأنَّ استعمال (أم) مقصود؛ فهي رابط معنوي، تعطي معنى حرف العطف، يستوي في مكانه وضع (الواو)، أو (الفاء)، وإنما حال الوزن الشعري دون وضع أحدهما، إذ يلحظ الباحث أن الشاعر قد استعمل (أو) في بعض المواضع المشابهة، كقوله:

هذي "الجزيرةُ" فَانْظُرْ هل ترى أحدا يَنْأى به الخَوْفُ أو يَدنُو به الطَّمَعُ[٣٦]

فاستفهام التصديق ربما يقتصر على ما قبل الربط، فالرابط (أم) وما بعده (الجملة الاسمية) خارجة عن الاستفهام، وتشكل جملة ابتدائية جديدة، وعلاقتها بالاستفهام أن الجوابِ مهما كان ب(نعم)، أو ب(لا): فإن قناعة السائل راسخة بأن (هذه شيمة الدنيا من القِدَم) حق، فإذا كان الجواب ب(نعم) فهو ما يتفق مع ما يفهمه الشاعر، ويقتنع به وبهذا تأخذ الحكمة (الجملة الاسمية) طريقها إلى الإقناع، وتلبس لبوس القيم الرفيعة. أمَّا إذا كان الجواب ب(لا) فإن خاطرا آخر غير موجود في ذهن الشاعر يمكن أن يكون الجواب؛ لذا يسارع الشاعر إلى نفي أي احتمال آخر؛ ليثبت مقولته بأن من يتكلم عنهم ينطبق عليهم ما يقول، ولن يكونوا بالتأكيد غير ما ينسجم مع هذه المقولة، وكأنه يستبعد الإجابة التصديقية؛ ليجيب. هذه شيمة الدنيا من القدم. والجملة على هذا الرأي تكون:

هل نبغت في الأرض نابغة؟ فهذه، أو وهذه شيمة الدنيا من القِدَم.

بذا لا تكون هناك مخالفة نحوية لما قرَّره النحاة، وإنما يصبح من الجائز استخدام (أم) مع (هل) لغايات دلالية من دون أن يقع المتكلم بمحاذير نحوية لغوية.



وفي التركيب:

لم أدرِ هـل خَطْـبٌ ألَمَّ بِسـاحَتِي فأنـاخَ أمْ سَهْـمٌ أصـابَ سَوادِي؟

جملة تحويلية أصلها (ألَمَّ خَطْبٌ) ← ج.ف (= ف+ فا)، وهي جملة لا تفي بغرض المتكلم في هذا السياق، فلجأ إلى تقديم الفاعل للعناية والاهتمام، وتنكيره هنا له فائدة عظيمة تنسجم مع الجملة (لَمْ أدْرِ) التي تصدرت الاستفهام، إذ يبدو الأمر وكأنَّ المصيبة، أو ما نزل بالشاعر يفوق الوصف والتعريف، بحيث كان له الأثر الكبير عليه، ولفظة (أناخ) وإن كانت تقف عند حد اللزوم، بمعنى الإقامة والمكث، إلا أنها قد تتجاوز ذلك فتحتاج إلى مفعول به، وهو هنا بلا شك الشاعر الذي آثر عدم الإفصاح عنه، ربما تحت ثقل وطأة هذا الخطب الذي اقتضى ذكر (ش.ج) بساحتي؛ ليدلل على هيمنته على الشاعر، والمكان بالدرجة نفسها.

وبزيادة (هل) الاستفهامية لا للسؤال عن وجود الخطب؛ لأنه في حقيقته نازل بساحته، وإنما يريد أن يسأل عن هذا الرابط ما بين (الخطب، والساحة، والإناخة) التي حصلت، وإنَّ السؤال بهذا الأسلوب لا يريد منه الشاعر الإجابة التصديقية ب(نعم، أو لا)، كما تفيد ذلك الأداة الاستفهامية (هل)، وإنما المقصود بهذا الاستفهام إظهار مشاعر الحزن الذي انتاب الشاعر بعد وفاة زوجته، وكأنما يطلب من الآخرين الإحساس بهذا الألم والتوجع الذي يعاني منه، وتبين مصدره، ووجود الرابط (أم) ربما ينسجم مع ما سبق قوله، فصارت تحويلات الجملة كما يأتي:

← م.ف= ف+ فا+ ش.ج (ح.جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

← فا+ ف+ ش.ج (ح.جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

← س+ فا+ ف+ ش.ج (ح.جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

جملة تحويلية جرى التحويل فيها بالزيادة والترتيب؛ للإفصاح عن مشاعر الحزن والألم.

وبالنظر إلى تعدد القراءات النحوية الجائزة، أو المحتملة فإنه يمكن القول أن خطب (=فا) في هذه الجملة هو (م) مبتدأ، وأن (خ) الخبر هو (م.ف) (=ف+ فا(Ø)) بعده، فتكون الجملة:

← س+ م+ خ (ف+فا(Ø)) + ش.ج (ح.جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير).

أو أن يكون (فا) خبرا (خ)، والمبتدأ (م) محذوف تقديره (هو) أو مما يناسب السياق، فتصبح الجملة.

← س+ م (Ø)+ خ+ م.ف (ف+فا(Ø)) نعت+ ش.ج (ح.جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير).

وهنا يلزم التنبيه (ثانيا) إلى جواز دخول أداة الاستفهام (هل) على الاسم إذا كان الفعل في حيزها، وهو من باب التوسع كما ذكر النحاة؛ لأنها تدخل على الجملتين الفعلية والاسمية، وتحولهما إلى معنى جديد يختلف من تركيب إلى آخر يشارك السامع في تبينه.

وأمر (ثالث) يمكن لحظه في هذه الجملة وأمثالها كذلك، وهو أنه بتفحص السياق الاستفهامي فإننا سنلحظ أن الاستفهام ورد ضمن سياق إدماجي إخباري أكبر، وعليه فإنه لا غرابة إذا لم يكن التنغيم الاستفهامي واضحا، فالقوة الإنجازية للسؤال تندمج في مثل هذه التراكيب، وتطغى عليها القوة الإنجازية المصاحبة للحمل الرئيس، وهو هنا (لم أدر).

وعليه هل تصدق هنا الملحوظة الآتية: أن أداة الاستفهام لم يكن لها الصدارة كما اشترط النحاة من قبل؟ ذلك أن الاستفهام ورد ضمن سياق إخباري أوسع، وأشمل فلم يكن له خيار إلا أن يفقد خاصية الاستفهام، ويصطبغ بدلالة السياق الإخبارية، فهو بهذه الحالة تابع، أو مدمج في سياق يعد فيه مكملا له "لا ينفرد الحمل المدمج بتنغيم قائم الذات يلائم القوة الإنجازية التي تواكبه، وإنما تحمل الجملة رمتها التنغيم الذي يلائم القوة الإنجازية التي تواكب الحمل الرئيسي، فالحمل المدمج في الجملة (لا أدري هل سيسافر خالد؟) مثلا، لا يأخذ التنغيم الملائم للاستفهام، وإنما يأخذ التنغيم الملائم للإخبار، أي القوة الإنجازية المواكبة للحمل الرئيسي"[٣٧].

فوجود مثل هذه التراكيب حيث تتوسط أداة الاستفهام السياق اللغوي ضرورة ملحة في كلامنا؛ لذا فإن إعادة النظر في مقولة النحاة بتصدر أدوات الاستفهام دائما قد تصبح

مقبولة؛ لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار الأحاديث النبوية الشريفة التي ورد فيها مثل هذا التعبير. يقول عبد القادر الفاسي الفهري "وفي منظور النحاة أن هذه الأسماء والحروف لها الصدارة، وإن كان هذا -فيما أعتقد- غير صحيح في جميع الأحوال. فالأسماء التي أعتبرها مركبات اسمية، أو حرفية، أو ظرفية، (لأنها تقوم مقامها) قد تظل في مكان داخل الجملة دون أن تتصدرها، وذلك في نوعين من الاستفهام: الاستفهام -الصدى (وهو استفهام يكرر الجملة الخبرية محافظا على الرتبة فيها، والاستفهام المتعدد، أو هو استفهام تصوري ينصب على أكثر من مكون"[٣٨].

فهل يكون الحزن الشديد الذي ألَمَّ بالشاعر بسبب وفاة زوجته سببا في هذا الاستخدام المتفرد لأسلوب الاستفهام؟ بل هل كان رثاء الزوجة كغرض شعري قليل الطرق من الشعراء سببا لهذا الاستخدام القليل لهذا الأسلوب؟ وهل -فعلا- كان هذا الاستخدام خروجا مقصودا من الشاعر يريد منه التجديد في محتوى القصيدة وقالبها، ومن ثم اللغة، مثلما كان التعبير عن رثاء الزوجة، وإظهار الحزن الشديد عليها؟.

(ج١- أ) ← س⁻+م.ف+ ش.ج+ ر (سببي)+ م.ف+ أم+ م.ف

← م.ف= فا (مقدم)+ ف

← ش.ج = ح. جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

← م.ف= ر (سببي)+ ف+ فا (Ø) مفع به (Ø)+ أم

← م.ف= فا (مقدم) ف+ مفع به (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

(ج١- ب) ← س⁻+ م.س+ ش.ج + ر (سببي)+ م.ف+ أم+ م.س

← م.س= م+ خ [= ف+.فا(Ø)] أو

م (Ø)+ خ (اسم ظاهر)+ م.ف [=ف+فا(Ø)] نعت

← ش.ج = ح. جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

← م.ف= ر (سببي)+ ف+ فا (Ø)+ مفع به(Ø)+ أم

← م.س= م+ خ [= ف+ فا(Ø)+] مفع به (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير).

أو ← [م (Ø)+ خ (اسم ظاهر)+ (ف+ فا (Ø))+ مفع به (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)].

(ج٢) ← م.ف (منفي)+ م. استفهامي (مفع به)

← ح. نفي+ م.ف [ف+فا (Ø)+] مفع به (م.استفهامي)

← استفهامي [س⁻+ {(م.ف) ؟ (م.س)+] ش.ج

← م.ف (ف+ فا) ↔ م.س [م+ خ (م.ف) ؟ م (؟) +خ+ م.ف (ف+ فا+ (Ø)] نعت+ ش.ج (ح. جر+س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)

← ر(سببي)+ م.ف (ف+ فا (Ø)+ أم+ [(م.ف) ؟ م.س)]

← م.ف (فا+ ف+ مفع به (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير) ↔ م.س [(م+ خ (م.ف)] ↔ م (Ø)+ خ+ م.ف [(ف+ فا (Ø) + مفع به (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير)] نعت.

وفي التركيب:

لم أدْرِ: هــل ثابــت إليــه أناتُــه   أم لم يَزَلْ في غَيِّـه وهُيامِـه؟[٣٩]

جملة تحويلية أصلها التوليدي (ثابت أنات فلان) ← ج.ف (= ف+ فا) إخبارية لا تعبر عما يقصده الشاعر، فزاد (ش.ج) = (إليه)، وقدمها على (فا)، ثم لجأ إلى استخدام الاستفهام (هل)؛ لإفادة معنى التنبيه، والنصح والتوجيه، مستخدما المعادل (أم)، إذ إنه لا يريد الإجابة عن سؤاله بـ(نعم) أو (لا)، فصارت الجملة:

س⁻+ م.ف =[ف+ش.ج+ فا (مضاف+ مضاف إليه (ضمير))+ أم+ م.ف(منفي) (=ف+فا(Ø))+ ش.ج (= ح.جر+ س. مجرور+ مضاف إليه (ضمير) + ح.عطف+ س.مضاف+ مضاف إليه (ضمير)]

فهي جملة تحويلية جرى التحويل فيها بالزيادة والترتيب؛ لإفادة معنى التخيير مستلزما دلالة التنبيه والنصح والإرشاد؛ لتحقيق الخيار الأول.

ولكن اللافت في هذا التركيب جملة أشياء ناقشنا بعضها فيما سبق من تراكيب، ففضلا عن دخول التركيب الاستفهامي في سياق إخباري أوسع، أولا، ودخول المعادل الاستفهامي (أم) على الخيار الثاني من دون تكرار (هل) ثانيا، فإن ثمة أمرا ثالثا، وهو ما

لم نناقشه فيما سبق، وهو دخول (أم) على سياق استفهامي منفي، إذ منعه النحاة ... مثلما يمتنع هل لم يقم زيد؟ لأنه لا يجوز الاستفهام بها عن النسبة ، أو ما يسميه ابن هشام التصديق السلبي فلا بد من وجود (هل) مذكورة، أو حتى محذوفة فهل هذا استخدام جديد استحدثه الشاعر من لغة الناس؟ هل تكون (أم) هنا حرف عطف ليس غير بمعنى (أو) ضمن تركيب الاستفهام ربما يكون هذا صحيحا، وربما يكون شيء اخر هو الصحيح، كأن تكون (أم) هذه واقعة ضمن السياق الإخباري عامة كرابط استدراكي فتكون بمعنى (بل) مثلاً. كأن الشاعر أجاب سؤاله أو عدل عنه مؤكدا عكس ما ضمَّنه، أو ضمَّنه سؤاله، ومستنكرا هذا الفعل في الوقت نفسه؟ فتكون الجملة على هذا الأساس

← م.ف (منفي)+ مركب استفهامي (مفع به) + ر (عطفي)+ م.ف (معطوف) منفي+ ش.ج ×٢

← م.ف (منفي) (= ح. نفي وقلب+ ف+ فا (Ø))

← مركب استفهامي (مفع به) (- س + ف+ (علامة تأنيث))+ ش ج (ح.جر+ س. مجرور (ضمير))

← ر. عطفي (أم)+ م.ف (معطوف) منفي (= ح.نفي+ ف+ فا Ø))

← ش.ج (= ح. جر+ س. مجرور (مضاف)+ مضاف إليه (ضمير))+ ر. عطفي)+ س. معطوف (مضاف+ مضاف إليه (ضمير).

ب. **أسماء الاستفهام**: وهي التي استعملها الشاعر كما هو مبين في الجدول ادناه

أسماء الاستفهام	ما	من	أي	كيف	أين	متى	أنّى	مجموع التكرار
التكرار	٨٥	٣٤	٥٣	١١٦	٤١	٢٦	١٠	٣٦٥

١- ما

اسم استفهام، ومعناه (أيُ شيء)، نحو ما هي، ما لونها، وهي مبهمة، مضمنة معنى الحرف، تقع على كل الأجناس"[٣٠].

إذا سبقت بحرف جر وجب حذف ألفها، والاستعاضة عنها بالفتحة، فيقال: علامَ؟ فيمَ؟ وإثبات الهاء في أخرها عند الوقف أجود؛ لأننا نحذف من أخرها الألف، فيصبح أخرها كاخر ارْمِه، واغْزُه، وقد شاع حذف الهاء، وربما تبعت الفتحة الألف في الحذف، فسكنت الميم، وهو مخصوص في الشعر[٤٣].

وقد نقل إثبات الألف في (ما) الاستفهامية مع اتصالها بحرف الجر لغة[٤٤]، وقيل ضرورة[٤٥].

والأصل في (ما) الاستفهامية أن تكون لغير العاقل، وقد ذهب الفرّاء وغيره إلى أن العرب تجعلها في بعض المواضع خاصة بالعاقل على قِلّة، مع أنه لم يشع ذلك في الاستعمال[٤٦].

ويرى ابن الحاجب أن (ما) مبهمة تقع على كل شيء فلا تختص بما لا يعقل عند الإبهام مع أن الأصل فيها أن لا تكون مبهمة وعند ذلك تختص بغير الناس[٤٧].

في حين عدّها الزجاجي اسما تاما بغير صلة، مع أن الأصل فيها أن تحتاج إلى ما يزيل إبهامها، ولكنها في الاستفهام تامة لا تحتاج إلى صلة[٤٨]، وتأتي (ما) الاستفهامية لمعان أخرى، مثل: التحقير، والتعظيم، والإنكار[٤٩].

وهي -كما ذكرنا قبل قليل- موضوعة للاستفهام عن غير العاقل، وعن المبهم فلا يجوز أن تقول ما زيد؟ مستفهما، ذلك أن (زيد) هنا ليس مبهما، وهو عاقل، فلا يجوز أن تستفهم بـ(ما) إلا إذا كنت مستفهما عن صفة زيد. فإن جعلت الصفة في موضع الموصوف على العموم جاز أن تقع على ما يعقل، فتقول ما زيد؟ لتجاب على سؤالك بإحدى صفاته: طويل، قصير[٥٠].

وتدخل (ما) على الاسم، كما تدخل على الفعل، نحو ما قولك؟ و ما تقول؟، ثم إنه يلحق بها (ذا) وعندها لا تحذف ألفها، نحو: لماذا جئت؟ لأن ألفها صارت حشوا، وقد ذكر ابن هشام أوجه (ما) عندما تتركب مع (ذا)[٥١]

والذي يراه الباحث أن (ما) عنصر استفهام ليس بمختص، يدخل على الجملة التوليدية، أو التحويلية: الاسمية، أو الفعلية: لإزالة الإبهام الذي في الاسم أو التعرف إلى

صفته، أو للاستفهام عن الفعل في حال دخوله على الجملة الفعلية، ولعل في دخول حرف الجر على (ما) تحديدا يخص الشيء المسؤول عنه، وذلك حسب حرف الجر الداخل وهي تدخل على الجملة فتحولها إلى جملة استفهامية، تحمل في سياقها معنى بلاغيا اخر.

أما بالنسبة إلى حذف الألف من أداة الاستفهام (ما) عند دخول حرف الجر عليها، فالصحيح أن هذا الحذف يمكن ردُّه إلى تغير (فنولوجي) صوتي يحدث لهذه الأداة -ولغيرها من الأدوات- فتُحْذف بعض الأصوات منها، أو تُقصَّر حركة طويلة فيها، وربما يُحْذَف في بعض المواضع مقطع كامل، وهنا فإن الأمر لا يخرج عن كونه تقصيرا في حركة الفتح الطويلة الألف إذ يعد علماء اللغة أن الألف عبارة عن فتحة طويلة أو مشبعة، أو كما قال ابن يعيش قديما إن الفتحة هي ألف صغيرة.

عدا ذلك فإنه لا يصح القول بحذف الألف إطلاقا، إلا في موضعين هما الضرورة الشعرية فيما يسمونه في الشعر الإطلاق، وهو ما ذكره النحاة بالشذوذ أو عندما تلحقه اللاحقة (ذا).

والحديث الزائد عن (ذا) أهي اسم إشارة أم موصولة، أم زائدة؟ لا ضرورة له، وكان يكفي أن يقال إن (ما) واللاحقة (ذا) تشكلان تركيبة استفهامية يسأل بها عن غير العاقل والمبهم.

وقد ترددت (ما)، و(ماذا) في (٨٤) أربعة وثمانين موضعا، مضفية على سياقاتها معاني مختلفة، كما يأتي:

أولا (ما) وقد تكررت في (٦٧) سبعة وستين موضعا، حاملة المعاني الاتية التعجب، والتعظيم، والتحقير، الإقرار والتأكيد، والإنكار، الاستعطاف، والاستمالة.

ثانيا (ماذا) وقد تكررت في (١٧) سبعة عشر موضعا، داخلة على الجملة الاسمية في (٤) أربع مرات، والجملة الفعلية في (٧) سبع مرات، وشبه الجملة في (٦) ست مرات، كما يأتي

أنماط التراكيب بـ(ما): أخذ الاستفهام بـ(ما) الأنماط الآتية:

← ما +المستفهم عنه = { (س) }، ومنه:

طورا تغني وأحيانــا تنــوح فمــا ذاك الغِناء وهذا النوح والوله

← ما+المستفهم عنه = { (ج.ف) }، ومنه:

غَـرَّنـــــي، ثـــم تَـولَّـــى   ليت شِعـري، مـا بـدا لـــه؟[56]

← ما+المستفهم عنه = { (ش.ج) }، ومنه:

إذا ساء صنع المرء ساءت حياته   فما لصروف الدهر يوسعها سَبًّا[57]

← حرف جر+ ما (محذوفة الألف)+ المستفهم عنه = {(ج. ف)}، ومنه:

إلامَ يهفــو بحلمــك الطَّـــرَب؟   أبعد خمسين في الصِّبا أَرَبُ[58]

← حرف جر+ ما (محذوفة الألف)+ المستفهم عنه = {(س)}، ومنه:

ففيمَ اقتنـاء الدرعِ والسَّهْمُ نافذٌ؟   وفيم ادِّخارُ المالِ والعُمْرُ ضائعُ؟[59]

← ماذا+ المستفهم عنه = {(ج. س)}، ومنه:

إذا ما أقـر المرءُ يومـا بذنبـــه   فماذا الذي تُغني لَجاجةُ خصمه؟[60]

← ماذا+ المستفهم عنه = {(ج. ف)}، ومنه:

ماذا يضـرُّكَ لو سمحـتَ بنظـرة   تحيـا بها نفسٌ عليــك تسيـلُ؟[61]

← ماذا+ المستفهم عنه = {(ش.ج)}، ومنه:

مـاذا علـى من بخلــت نفســـه   بالوصل لو قبلتُ طرف الأَتَكْ؟[62]

تحليل التراكيب

نلحظ من كل ما سبق أن (ما) عنصر استفهام دخل على الجملة الفعلية (ج.ف) والجملة الاسمية (ج.س) وكذلك شبه الجملة (ش.ج) فحولتها من توليدية إخبارية إلى استفهامية، يقصد بها السؤال عن حقيقة الشيء المسؤول عنه، حاملة معنى آخر.

فقد يكون التعظيم مقصودا لَما قال: "**فما ذاك الغِناء وهذا النوح والوَلَه**؟"، فالنوح والغناء من الصفات التي يمكن للإنسان أن يعكسها على تلك الطيور نظرا إلى تنوعها، فتصدر من الأصوات ما يمكن تصنيفه تحت هذين اللونين من المشاعر، فعندما سأل عن الغناء أبدله من اسم الإشارة (ذاك) الدال على البعد، فالغناء بعيد يصعب الشعور به في

حالة مثل تلك التي يعيشها الشاعر في منفاه، بينما نراه استعمل النوح بدلا عن اسم الإشارة (هذا) القريب جدا من حالة الشاعر، وشعوره الحقيقي الذي ينوء تحت ثقله فهو بذلك وضع الضدين في سياق استفهامي واحد مستعملا (ما).

وفي التركيب: **فما لصروف الدهر يوسعها سبا؟**، استعمال متفق مع ما قال به النحاة، لكنها تحول الجملة إلى معنى اخر هو التعجب، الذي يبديه الشاعر حيال من يسب الدهر مع العلم أن صنيع الإنسان هو الذي يجعل من حياته سيئة، فبدل أن يحسن من فعله يتوجه إلى سب الدهر الذي يمضي عليه وعلى غيره.

وكذلك **التركيب: إلام يهفو بحلمك الطرَبُ؟**، وهو استعمال (ما) محذوفة الألف بسبب دخول حرف الجر عليها، بما يتفق مع أقوال النحاة، وقد توجه الشاعر إلى معنى (الإنكار) بسبب ذلك الخروج عن المألوف الذي يقوم به المسؤول، برغبته العودة إلى أيام الصّبا والطرَب الذي يرافقها، مع التأكيد أن ما فات لا يرجع، والأولى أن يتوجه الإنسان إلى خالقه بالعبادة والزهد في هذه الدنيا الفانية التي لم يتبق منها الكثير.

أمّا التركيب. **فماذا الذي تغني لَجاجةُ خصْمِه؟**، ربما يكون فيه نفي لبعض مقولات النحاة، حيث دخلت (ما) على (ذا) التي قال بعضهم إنها بمعنى (الذي)، وذكر بعضهم أنها (اسم إشارة)، فهل يعقل أن تكون بهذا المعنى إذا تلاها الاسم الموصول (الذي) نفسه؟ وعليه تكون (ماذا) عنصر استفهام قائما برأسه، مثله مثل (ما) أو (هل) وغيرهما، وهو ما ذهب إليه الباحث، ولعلها في هذا السياق تكون محولة لمعنى النفي أو الإنكار، فإمّا أن الشاعر ينفي أن تكون لِلجاجة الخصم قيمة أو فائدة، وإمّا أنه يستنكر على الخصم أن يقوم باللجاجة على إقرار خصمه بالذنب.

وفي **التركيب** الأخير **ماذا يضرُك لو سمحتَ بنظرة؟** جملة استفهامية محولة لمعنى الاستعطاف والاستمالة لتقديم نظرة يمكن لها أن تحيي نفسا عاشقة.

٢- مَنْ

اسم يسأل به عن العاقل، حيث لا تستخدم في السؤال عن غيره من الأشياء، وتدخل

على الاسم. معرفة ونكرة على حد سواء، والفعل ماضيه ومضارعه، من دون استثناء أو تخصيص[٦٣].

وقال بعضهم. إن في الاستفهام بها عن المعرفة لغتين: الأولى الحجازية حيث تحمل على الحكاية، فيسأل بها عن الاسم كما ورد في السياق: رفعا، أو نصبا، أو جرا، فيقال: من زيدٌ؟ لمن قال: هذا زيد. ومن زيداً؟ لمن قال: رأيت زيداً. ومن زيدٍ؟ لمن قال: سلمت على زيد[٦٤].

الثانية. التميمية، إذ يرفعون على كل حال، وارتضاه سيبويه[٦٥]، أما المبرد فقد قبل الرأيين من دون أن يرجح أحدهما على الآخر، قال: "وهذا سبيل كل اسم علم مستفهم عنه تحكيه كما قاله المخبر، ولو قلت في جميع هذا: من عبد الله كان حسنا جيدا"[٦٦].

وقد ترد (ذا) مع (من) في نحو. من ذا لقيت؟ على أن تكونا مركبتين كالكلمة الواحدة، أو تكون (من) استفهامية، و(ذا) موصولة، أو (من) استفهامية، و(ذا) زائدة، على رأي الكوفيين[٦٧]. ولعل مصدر هذا الاختلاف بين النحاة مردُّه إلى أنهم يعدُّون (مَن) اسما، في حين يعدُّون (من ذا) مركبا من اسمين لكل منهما موقعه من الإعراب، فألزموا أنفسهم بهذه الأقوال المختلفة.

وذكروا أن بنيتها تتغير بحسب الذي تكنى له إفرادا، أو تثنية، أو جمعا، تذكيرا وتأنيثا، فتصبح: منان، مَنَيْن، مَنِين، منون، منه، منتين، منات[٦٨].

والذي يراه الباحث أن (مَن) عنصر استفهام، وكذلك (مَن ذا) يستفهم بهما عمًا يخص الإنسان بشكل عام -الأسماء والصفات- فهي تكون سؤالا عمًا يشخِّص ويعيِّن المسؤول عنه من بين ذوي العلم، تدخل على الجملة لتنقلها من معنى الإخبار إلى معنى جديد هو معنى الاستفهام.

وقد ترددت (مَن) في الديوان (٣٥) خمسا وثلاثين مرة، حاملة المعاني الآتية:

النفي، و التمني، و التحسر، التعجب، و الإنكار، و التفخيم.

أنماط التراكيب بـ(مَن)

← من+ المستفهم عنه { = (ج.ف) }

ومَن يقــود الزحــوفَ راجفــة والـيـومُ بالحـرب ساطـعٌ قَتَمُه؟[٦٩]

← من+ المستفهم عنه { = (س) }

سمـــع الخلـــيُّ تأوهـي فتَلَفَّتــا   وأصابه عجَب فقال: من الفتى؟[٧٠]

← من+ المستفهم عنه {= (ش.ج) }

فمَن إلـــى مَلْجـــأ الضعيـــف إذا   أقبـل ليـلٌ وأطْبقَـــت ظُلَمُـــه؟[٧١]

تحليل التراكيب

يقول الشاعر:

فمن إلـى مَلْجـأ الضعيـــف إذا   أقبـل ليـلٌ وأطْبَقَـت ظُلَمُـــــه؟

ومَن يقـود الزحـــوفَ راجفـــة   واليــومُ بالحـرب ساطعٌ قَتَمُــه؟

في **البيت الأول**: نلاحظ التركيب الاستفهامي **من إلى ملجأ الضعيف؟** جملة تحويلية أصلها التوليدي (فلان إلى ملجأ الضعيف) جملة توليدية لا تعطي المعنى المقصود منها، فحذف (م) واستبدله بعنصر الاستفهام (من) وبزيادة القيد الشرطي، وبتقديم جوابه، صارت تحويلات الجملة كما هي عليه: لإفادة معنى التحسر، فالشاعر لا يريد الاستفسار عن الشخص المسؤول عنه بقدر ما هو بحاجة إلى الإفصاح عن مشاعر الحزن والألم التي أصابته حتى إنه يشعر أنه لا يستطيع أحد أيًّا كان تخفيفها عنه.

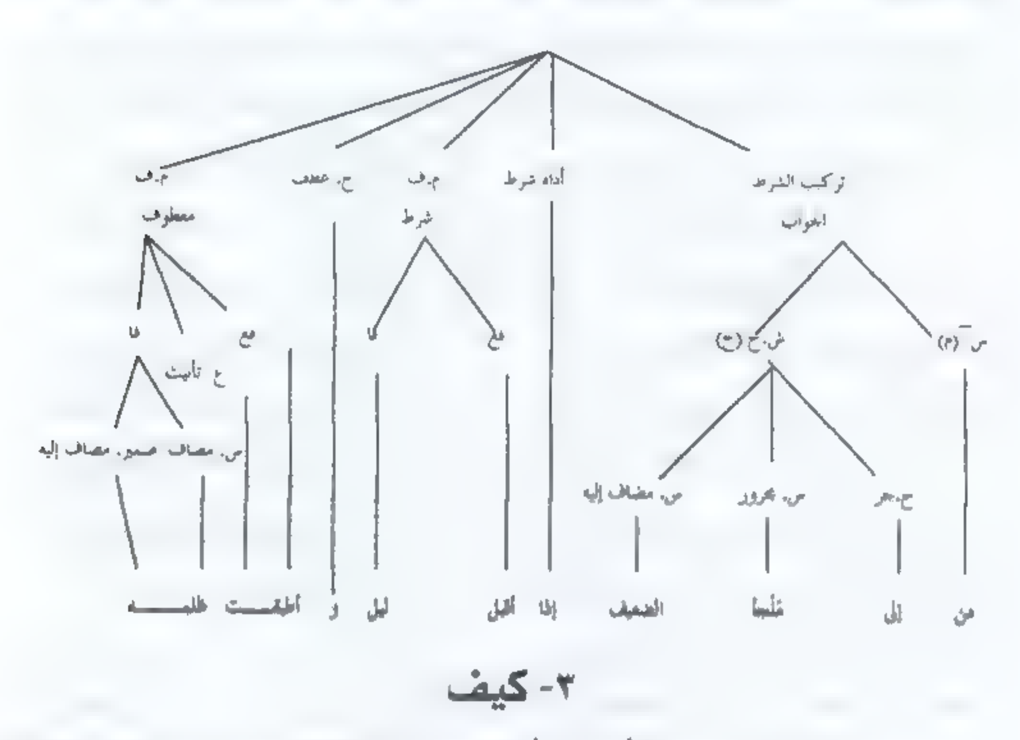
وفي **البيت الثاني**: **ومَن يقود الزحوفَ راجفة ؟** الذي يحمل المعنى نفسه غير أن دخول (من) كان على الجملة الفعلية (يقود)، وإضافة القيد الحالي (اليوم بالحرب ساطع قتمه)؛ ليبين أنه لا يريد معرفة المسؤول عنه بقدر ما هو راغب في تبيان حالة الألم والتفجع التي أصابته نتيجة فقد المسؤول عنه، وهنا قد يرى الباحث مشروعية السؤال عن البديل الذي يحل محل الفقيد الغالي، وهل قصد الشاعر هذا المعنى، أو ألمح إليه في غمرة حزنه العميم؟

وفي التركيب:

سمـــع الخلـيُّ تأوُّهــي فتَلَفَّتــا   وأصابه عجَـب فقـال: من الفتى؟

جملة تحويلية أصلها التوليدي (الفتى فلان) (= م+ خ)، وبحذف الخبر، والاستعاضة

عنه باسم الاستفهام، وتقديمه، صارت الجملة تحويلية بالحذف والزيادة وإعادة الترتيب؛ لإفادة معنى التعجب، والاستغراب لا لحقيقة المسؤول عنه، وإنما للحالة التي ظهر عليها.



٣- كيف

اسم يستعمل على وجهين: أحدهما أن تكون شرطا، فتقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى، غير مجزومين نحو: "كيف تصنع أصنع"، ... بالجزم عند البصريين إلا قطربا لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقة جوابها لشرطها [72]. والثاني منهما، والغالب فيها أن تكون استفهاما، إمَّا حقيقيا، نحو: "كيف زيد؟"، أو غيره، نحو: "كيف تكفرون بالله؟"[73] الآية، فإنه أخرج مخرج التعجب[74]. وتكون للسؤال عن الحال، يقول سيبويه: "وكيف: على أي حال؟"[75]، يقال: كيف أنت؟ فتقول: صحيح، وآكل، وشارب، والأحوال أكثر من أن يحاط بها، فإذا قلت: (كيف)؛ فقد أغنى عن ذكر ذلك كله[76]. وقد تستعمل حالا لا سؤال معه، نحو: "لأكرمنك كيف كنت" أي على أي حال كنت، و(كيف) بمعنى التعجب[77]. ونقل عن سيبويه أن (كيف) ظرف، وعن السيرافي والأخفش أنها اسم غير ظرف[78]. أمَّا ابن هشام فيرى: أنها تأتي مفعولا مطلقا، وأن منه: "كيف فعل ربك"[79]، إذ المعنى: أيَّ فِعْلٍ فَعَلَ ربك، ولا يتجه فيه أن يكون حالا من الفاعل[80]، فموضعها عند سيبويه نصب دائما، وعند الأخفش والسيرافي رفع مع المبتدأ[81]. والغالب أن يليها (الفعل) لأن الأصل في حروف

الاستفهام أن يذكر بعدها الفعل(٨٢)، ولا تصلح (كيف) لإتباع ما بعدها لما قبلها.

يقول ابن الحاجب: كيف للحال استفهاما، وعدّت من الظروف؛ لأنها بمعنى: على أي حال، والجار والظرف متقاربان، وكون (كيف) ظرفا مذهب الأخفش، وهو عند سيبويه اسم بدليل إبدال الاسم منها، نحو: كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟ ولو كانت ظرفا لأبدل الظرف منها، نحو: متى جئت؟ أيوم السبت أم يوم الأحد؟ وقال الأخفش: يجوز إبدال الجار والمجرور منها، نحو: كيف زيدٍ؟ أعلى الصحة أم على أي حال؟"(٨٣).

وتخرج (كيف) إلى معان غير استفهامية، ويعرف ذلك بقرينة السياق، ومنه، أن تكون للتعجب، نحو: كيف تكفرون بالله قال الفراء: الآية على وجه التعجب، والتوبيخ لا على الاستفهام المحض، أي ويحكم كيف تكفرون(٨٤)، ويعدها بعض البلاغيين للسؤال عن الحال وحقيقته، فإذا قيل: كيف زيد؟ فجوابه: صحيح أو سقيم أو غير ذلك(٨٥).

مما سبق ندرك مدى الاختلاف الذي وقع فيه النحاة عند حديثهم عنها، إذ يعدونها مرّة حالا، ومرّة ظرفا، وثالثة مفعولا مطلقا، وسبب هذا أنهم عدُّوها أصلا من أصول التركيب الذي ترد فيه، والصحيح أنها عنصر استفهام في هذا الموضع كغيرها من أدوات الاستفهام، يدخل على التركيب الإخباري في بنيته العميقة فيحوله من معناه إلى معنى الاستفهام عن أمر يجهله المتكلم بها، ويرى أن المخاطب على قدر من العلم به، وقد تخرج إلى معان أخرى، مثل: النفي، والإنكار، والتحذير ... بما يستلزمه السياق الاستفهامي المقصود أحيانا بدلالة قريبة، ولا يعني هذا خروجها من كونها أداة إلى الاسمية.

وتكررت في (١٠٦) مائة وستة مواضع: لتفيد الاستفهام، والغالب عليها أن تكون استفهاما حقيقيا تحمل معاني أخرى، مثل: التعجب، والنفي، واليأس، والمصاحبة للحال، وقد استخدم البارودي هذه الأداة -كما يرى الباحث- لأداء هذه المعاني، داخلة على الجملة الاسمية، والفعلية، وشبه الجملة، كما قرر النحاة من قبل:

أنماط التراكيب بـ(كيف)

← كيف+ المستفهم عنه { = (ج.ف) }

وكيف يصح بعد الغدر ودّ ... وتسلم نية بعد ارتياب(٨٦)

← كيف+ المستفهم عنه { = (ج.س) }

فكيف احتيالي بين أمرين أشْكَلا   علـيَّ فصـارا شِقوة وغرامـا؟[87]

← كيف+ المستفهم عنه { = (ش.ج) }

ما كـان أحْسَـنَ عَهْـدَهُ لَـوْ دامَ لي   مِنْهُ الوِدادُ، وكَيْفَ لي بِدَوامِهِ؟[88]

تحليل التراكيب

في التركيب:

وكيـف يصـح بعـد الغـدر وُدٌّ   وتسلـمُ نِيَّـةٌ بعـد ارتيـاب؟

جملة تحويلية أصلها في البنية العميقة يصح ود و تسلم نية جملتان فعليتان لا تعبران عمًّا يريده الشاعر، فأضاف شبه الجملة (ش.ج) في كل جملة بعد الغدر ، و بعد ارتياب ، وقدمها في الجزء الأول، ثم لجأ إلى استخدام أداة الاستفهام (كيف) الدالة على الحال؛ لتفيد معنى آخر وهو النفي، وكأنما يريد الشاعر أن يقول. إنه لا يمكن أن يكون الحال كما تصوره المسؤول بأن يصح الود ، و تسلم النية ، بعد كل الغدر والارتياب.

وفي التركيب:

وكيف لا تبلغ الأفـلاكَ دولـةُ مَنْ   أضحى به العدلُ حِلاًّ غيرَ محظور؟[89]

جملة تحويلية أصلها "تبلغ دولةٌ الأفلاك جملة فعلية (= ف+ فا+ مفع به) لا تفي بالغرض الذي يقصده الشاعر، فلجأ إلى جملة تحويلات لتحقيق المعنى الذي يرغب، تحويل الفاعل إلى مضاف، وزيادة المركب الاسمي المنسوخ (=ف.ن+ ش.ج+ الاسم+ خ+ نعت مضاف+ مضاف إليه)، ثم زيادة أداة النفي، ثم أداة الاستفهام التي تفيد معنى حال المركب المنفي، مستلزمة معنى التعجب من عدم تصديق الآخرين وصول الدولة المكانة العالية، إذا كان من يقودها يمتلك القدرة على تحقيق العدل المطلق الذي يفيء به كل إنسان.

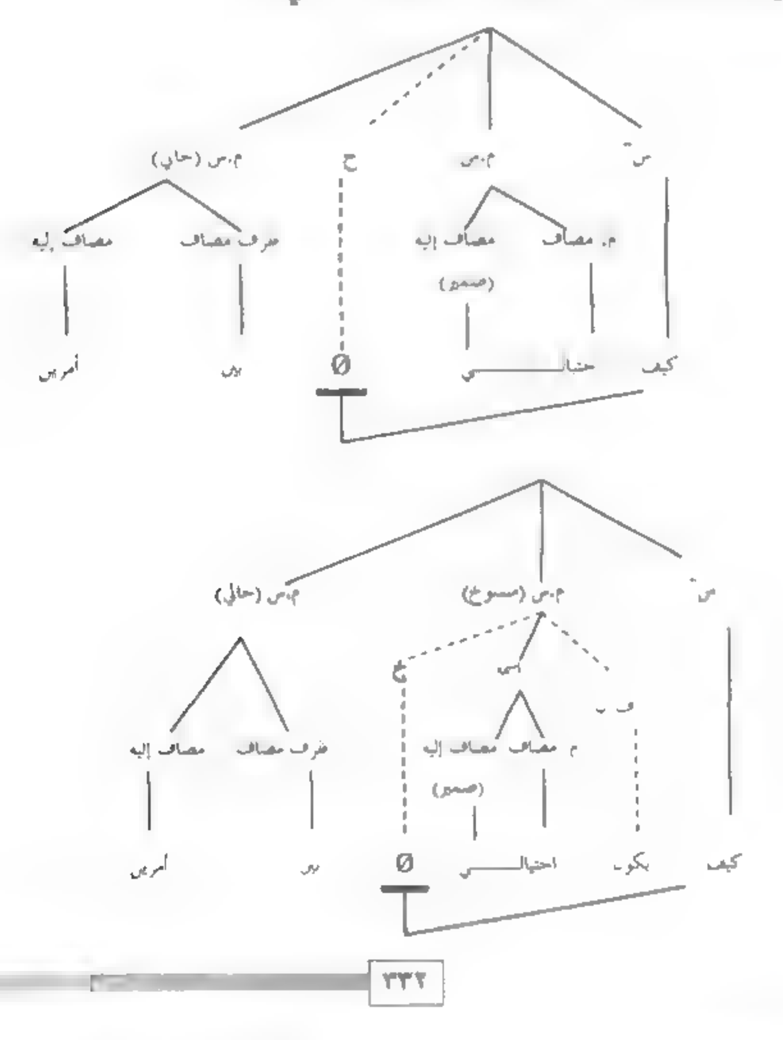
ونلحظ هنا دخول (كيف) على سياق نفي، الذي اختصت به (الهمزة) كما عرفنا، ولكن يبدو هنا أن المقصود معنى السياق، كأنه يقول: كيف نكذّب وصول الدولة إلى الحال التي يصفها بسبب وجود القائد العادل.

وفي التركيب:

فكيف احتيـالي بين أمرين أشْكَلا   علـيَّ فصـارا شِقـوة وغـراما

جملة محولة عن الجملة النواة -البنية العميقة- بوساطة أداة الاستفهام (كيف)؛ لإفادة معنى الاستفهام، مستصحبا معنى التعجب، فالشاعر لا ينتظر جوابا عن سؤاله، وإنما يؤكد مشاعر التعجب لوصف حاله الذي لا يسر صديقا بما يبعث في النفس جوا من الحزن والحيرة المشوبين بالرغبة في الاستقرار على حال تبعد القلق عن نفسه. وهي هنا تتطابق مع الخبر من حيث الموقع الإعرابي الذي سدت مسدَّه، كما يأتي س +م.س (=مضاف +مضاف إليه) +م.س (=ظرف مضاف +مضاف إليه).

أمَّا في حالة لزوم دخول أداة الاستفهام (كيف) على الفعل، كما قال بذلك أغلب النحاة، فإن فعل الكون هو الأكثر مناسبة في مثل هذه الحالة، وعندها تكون أداة الاستفهام في موضع خبر الفعل الناقص (ف.ن) يكون، كما يأتي:



وفي التركيب

ما كـان أَحْسَنَ عَهْـدَهُ لَـوْ دامَ لي مِنْــهُ الوِدادُ، وكَيْـفَ لي بِدَوامِـهِ؟

جملة محولة لا يقصد الشاعر الحديث بها عن حسن حال عهد المحبوب المرتبط أصلا بالوداد، ولا السؤال عن دوام الوداد منه، وحسن العهد، وإنما يريد أن يبين مدى حال اليأس التي وصل إليها، وذلك بتوضيح عدم قدرته على استبقاء الوداد، بل وعجزه؛ بإدخال (كيف) على شبه الجملة (لي)، ثم الجزئية (دوام الوداد) التي يركز عليها.

٤- أينَ

يستفهم بها عن المكان[٩٠]، فيقال: أين زيد؟ كأنه أريد أن يقال: أفي الدار زيد أم في المسجد، أم في السوق، أم في بغداد، أم في البصرة؟ وفي ذلك إطناب: فجيء بـ(أين) مشتملة على الأماكن كلها، فهي في إفادتها العموم مثل (كيف)، غير أن بينهما فصلا، وهو أنك إذا قلت: أين زيد؟ لم يجب على المسؤول أن يذكر في الجواب أكثر من مكان واحد؛ لأن شيئا واحدا لا يكون له أكثر من مكان واحد في وقت واحد، ويكون له أحوال عديدة في حال واحدة، فالغرض به الايجاز والاختصار"[٩١]. وأين مبنية على الفتح، ولا تصلح لاتباع ما قبلها لما بعدها بالحركة؛ لأنه يبدأ بها، ولا يضمر بعدها شيء. وقال الزجاجي: تكون استفهاما، كقولك: أين أخوك؟ وأين زيد؟ وتكون بمنزلة (حيث)، كقولك: أين أنزل؟ وأين أبيت؟[٩٢].

ويرى ابن يعيش أنها تأتي شرطا مضمنة معنى الاستفهام، ويزاد عليها (ما)، نحو: أينما تكونوا أكن، ودخول (ما) عليها لزيادة إبهامها[٩٣]. وذكرها ابن فارس بقوله: "إنها تكون استفهاما عن مكان، وشرطا لمكان"[٩٤].

وهي عند البلاغيين[٩٥] سؤال عن تصور حقيقة المكان، كقوله تعالى: ﴿**أين شركاؤكم**﴾[٩٦].

وهي كما يبدو للباحث أداة، ولا علاقة لها بالاسمية، ولابالظرفية، مع أنه لا تناقض مع ذلك، فلا تحتاج إلى إعراب، أو تقدير؛ فهي أداة استفهام، يستفهم بها عن المكان مطلقا، حيث تصبح جزءا من التركيب الأساسي في الجملة النواة، وتكون مقابلا للجزء المسؤول

عنه في ذلك التركيب، بحيث لا يجوز حذفها، إذ إن حذفها يعني عودة التركيب إلى تركيب إجباري، كما هو في البنية العميقة، ولا يحتمل التنغيم نقل الدلالة المطلوبة من الأداة (أين).

أنماط التراكيب بـ(أين)

تراكيب الاستفهام بـ(أين)

تكررت (أين) في (٤٠) أربعين موضعا، وقد دخلت على الاسم، في (٣٥) موضعا، وعلى الفعل في (٥) مواضع، مستفهما بها عن المكان.

← أين+ المستفهم عنه { = (ج.ف) }

وأيـن أبغـــــي ناصـــــــــرا هيهـــات والخـــــيرُ انطــوى؟[7]

← أين+ المستفهم عنه { = (ج.س) }

وأين من تملـــك الأحرار شيمتُـه والغدر في الناس داء غير منسجم[1]

تحليل التراكيب

في التركيب:

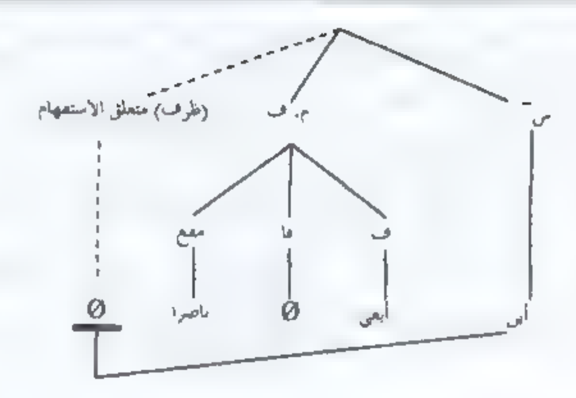
وأين أبغي ناصرا هيهات والخيرُ انطوى؟

دخلت أداة الاستفهام على الجملة الفعلية ← ج ف (= فع +فا +مفع به) فحولتها إلى معنى اخر، ربما يكون (الاستبعاد)، يدلنا على ذلك فضلا عن (أين) السياق الذي وردت فيه -التركيب الاستفهامي.

وفي التركيب:

وأين منْ تملك الأحـــرار شيمتُـــه والغدرُ في الناس داءَ غيرُ مُنْحسم

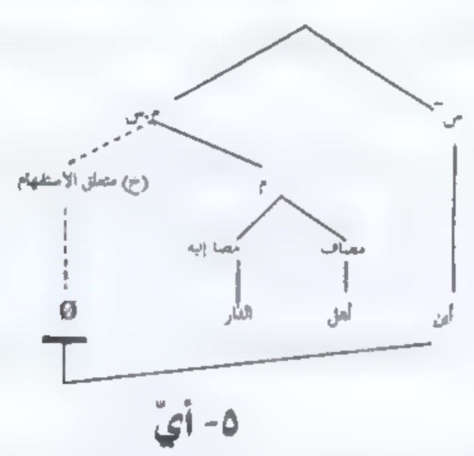
وقد دخلت الأداة في هذه الجملة على الاسم؛ لتحول معنى الجملة من السؤال عن المكان تحديدا إلى معنى التمني، حيث إن الشخص الذي يحمل الشمائل الجيدة، ويستطيع أن يأسر الأحرار بها غير موجود؛ بسبب تفشي الغدر بين الناس، وقد تحمل كذلك معنى الاستبعاد، فوجود ذلك الشخص مستبعد نظرا إلى ما ذكره من فساد أخلاق الناس، وعدم القدرة على انصلاحها.



وفي التركيب:

أين أهــــلُ الـــــدارِ، فانْظُـــــر هــــــل تـــرى بالــدار أهـــلاً؟[99]

في الجملة تحويل بأداة الاستفهام (أين) من السؤال عن المكان المحدد إلى معنى الوعظ، وإسداء العبرة لمن يسمع مثل هذا السؤال، فالأهل قد طواهم الردى، والدار قد خلت من أهلها.



٥- أيّ

يسأل بها عمَّا يميِّز أحد المتشاركَيْن في أمر يهمُّهما؛ ولذلك تُفَسَّر بـ(همزة) الاستفهام، و(أم) في طلب التعيين، وقد ذهب النحاة إلى أن (أيّ) هي بعض ما تضاف إليه، قال المبرد: اعلم أن (أيًا) تقع على شيء هي بعضه، ولا تكون إلا على ذلك في الاستفهام، وذلك قولك: (أيّ أخوتك زيد؟) فقد علمت أنّ زيدا أخوه، ولم تدر أيهما هو ... واعلم أن كل ما وقعت عليه (أي) فتفسره (ألف) الاستفهام، و(أم)، ولا تكون إلا على ذلك؛ لأنك إذا قلت: (أزيد في الدار أم عمرو؟) فعبارته أيهما في الدار؟ ولو قلت: (هل زيد منطلق؟) أو (مَن

زيد) أو (ما زيد) لم يكن لـ(أي) هاهنا مدخل. فـ(أي) واقعة على جماعة مما كانت إذا كانت (أي) بعضا له . وتستعمل لمن يعقل، ولمن لا يعقل بحسب ما تضاف إليه؛ لأنها بعض من كل، فإن أضفتها كانت منه، فهي لا تدخل إلا على الاسم. وقالوا بأنها معربة من بين أسماء الاستفهام لحملها على النظير، أو النقيض، أو عليهما معا، والنظير لها (بعض)، والنقيض لها (كل)، وهما معربان: فأعربت حملا عليهما، أو على أحدهما. وتخرج لمعان أخرى مصاحبة للاستفهام، مثل. التحسر، والإنكار، والتعجب، والنفي.

أنماط التراكيب بـ(أيّ)

وقد ذكرت في (٥٣) ثلاثة وخمسين موضعا، دخلت فيها على العاقل (١٧) سبع عشرة مرة، وعلى غير العاقل (٣٦) ستا وثلاثين مرة، من ذلك ما يأتي:

← أي +المستفهم عنه = { (عاقل) }، ومنه:

أي فتى للعظيم نَنْدُبُه — شاطَ على أنْصُلِ الرِّماحِ دَمُه

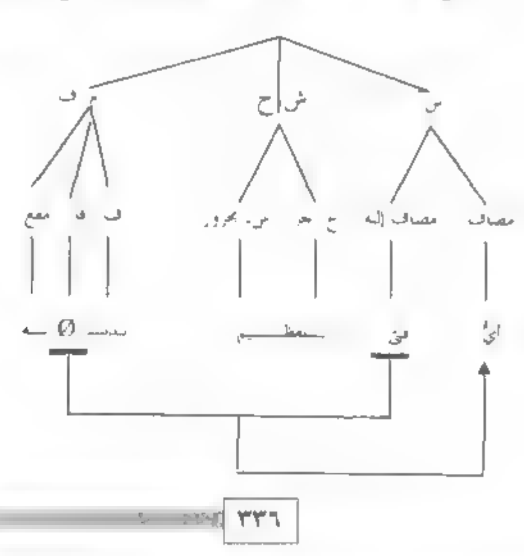
← أي +المستفهم عنه = { (غير عاقل) }، ومنه:

وأيُّ حسامٍ لم تُصِبْهُ كَلالَةٌ — وأيُّ جوادٍ لم تَخُنْه الحَوافرُ

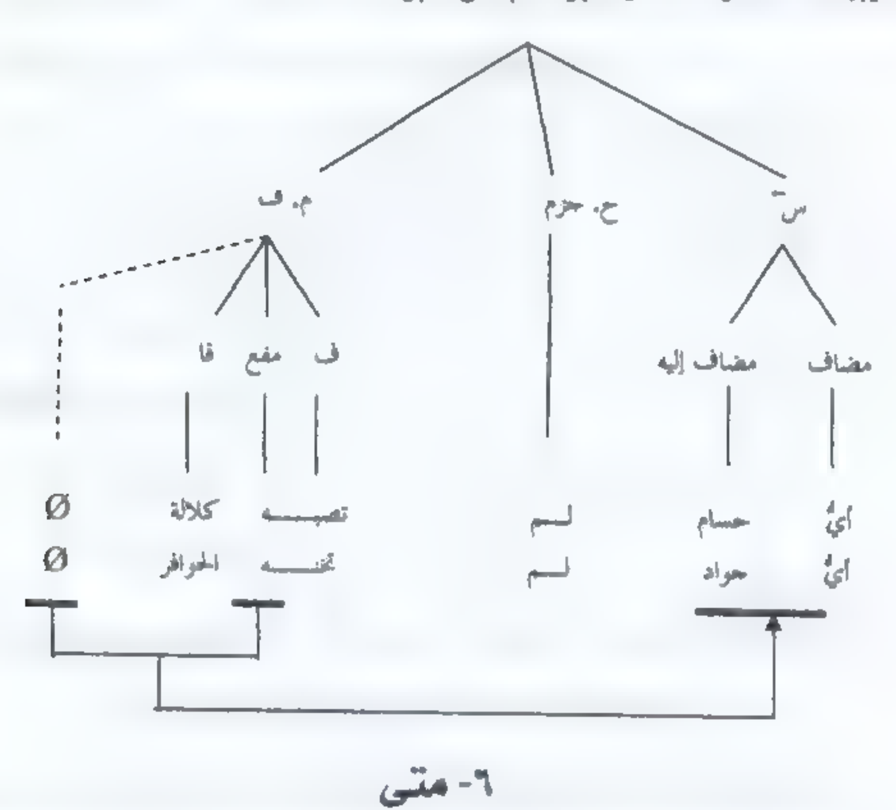
تحليل التراكيب

في التركيب الأول نلحظ أن الاستفهام حوّل الجملة في بنيتها العميقة من معناها الإخباري الرئيس إلى معنى الاستفهام متضمنا معنى آخر مستلزما بأداة الاستفهام (أي). وهو استبعاد إمكانية استبدال ذلك الشخص الذي قضى لمواقف صعبة يمكن مواجهتها بعده.

وفي التركيب الثاني جرى تحويل الجملة الخبرية في بنيتها العميقة بوساطة أداة



الاستفهام إلى معنى الاستفهام مستلزما معنى التأكيد، والاقرار بأن كل السيوف لابد أن تصيبها الكلالة، وكذلك كل الجياد لابد أن تكبو.



٦- متى

تأتي متى على خمسة أوجه، اسم استفهام(١٠٥)، نحو (متى نصر الله؟)(١٠٦)، وهي سؤال عن زمان مبهم يتضمن جميع الأزمنة(١٠٧)، ومثلها في الإشارة إلى الزمان (أيّان)، قال سيبويه: "إن (أيّان) للسؤال عن الزمان، وهي بمعنى (متى)"(١٠٨). ويؤكده ابن الحاجب إلا أنه يقول: "إن (متى) أكثر استعمالا، وتختص (أيّان) بعظام الأمور، نحو قوله تعالى: "أيَّان مرساها"(١٠٩)، وكذلك فهي تختص بالاستفهام عن المستقبل، بخلاف (متى) التي تستعمل في الماضي والمستقبل" (١١٠).

ويقول ابن فارس: "(متى) سؤال عن الوقت، فتكون شرطا، وبمعنى وسط في لغة هذيل"(١١١)، وهي في الزمان بمنزلة (أين) في المكان، وتنقل إلى الجزاء كأين(١١٢)، قال الشاعر:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره   تجد خير نار عندها خير موقد

فالسؤال بها يكون عن الزمان دون السؤال عن العدد، ويجاب عليها باليوم، أو الشهر كذا، والان، أو حينئذ، ولا يجوز القول متى زيد؟ لأن الزمان لا يكون خبرا عن الجثة"

ويقول سيبويه: "وإذا قال: ما معنى متى؟ قلت: في أي زمان"[113].

وقد تظهر معان أخرى لها عند الاستعمال، مثل التفخيم، والتهويل، والاستبطاء، ...، والحقيقة أن السياق هو الذي يظهر مثل هذه المعاني، ذلك أن (متى) عنصر استفهام تدخل على الجملة، فتحول معناها إلى الاستفهام عن الزمان مطلقا، فهي مثل أخواتها من أدوات الاستفهام تثري بها الجمل التي تدخل عليها.

أنماط التراكيب بـ(متى)

وردت (متى) في (٢٦) ستة وعشرين موضعا متخذة الأنماط الآتية:

← متى +المستفهم عنه = { (ج. ف) }، ومنه:

متى ينقضي عمر الحياة؟ فتنقضي مـآربُ كانـــت عِلَّـــةً للمظـالم[115]

← متى +المستفهم عنه { = (ج. س) }، ومنه:

يـا سعــــدُ قـل لـي فأنــت أدرى متـى رعــانُ العقـيق تبـدو؟[116]

تحليل الأنماط

في التركيب

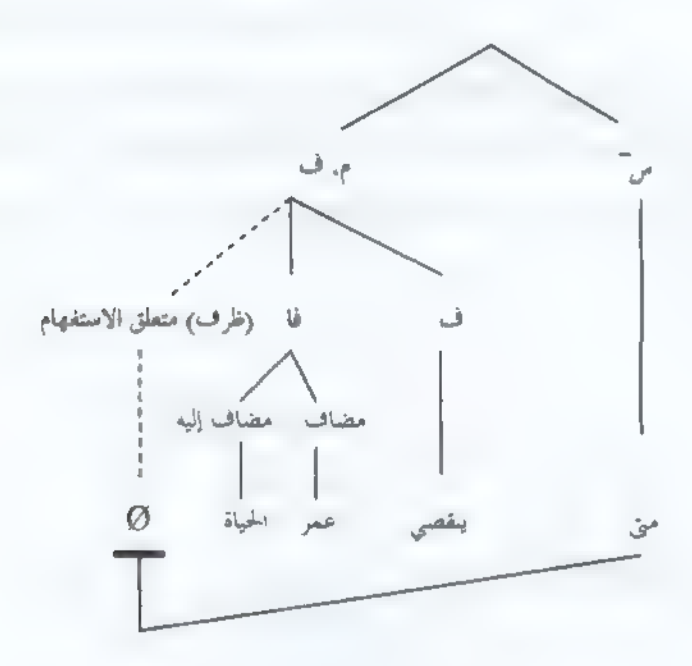
متى ينقضي عمر الحياة؟ فتنقضي مـآربُ كانـــت عِلَّـــةً للمظـــالم

جرى تحويل البنية العميقة في التركيب من الإخبار المحايد إلى الاستفهام عن الزمان باستعمال أداته (متى) التي تحمل كذلك معنى آخر يريد الشاعر تضمينه سؤاله، ربما يكون الاستبطاء، أو التمني؛ لأنه لا يريد الإجابة بتاريخ محدد، بل يريد أن يرى وقتا يعود فيه العدل، وينتهي فيه الظلم وأسبابه.

وفي التركيب

يـا سعدُ قــل لـي فأنــتَ أدرى　　　متــى رِعــانُ العقيــق تبـدو

جرى تحويل البنية العميقة في التركيب من الإخبار المحايد إلى الاستفهام عن الزمان المتضمن معنى أخر، وكما يظهر للباحث إظهار اللهفة والتشوٌق لرؤية الأهل، والعودة إلى الموطن.



٧- أنّى

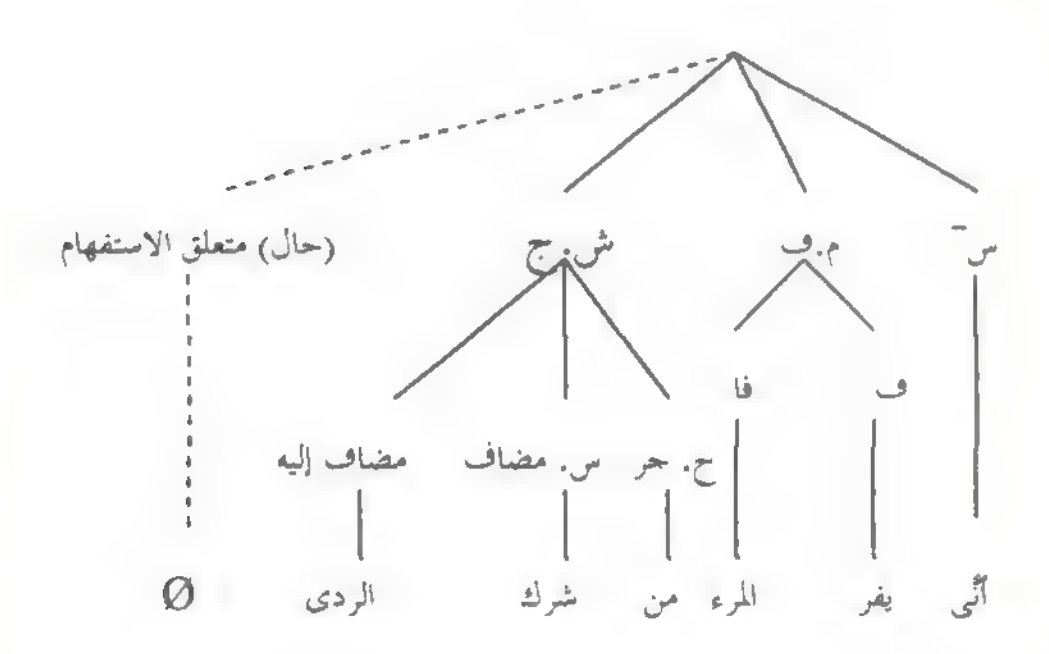
وردت في عشرة مواضع، وكانت بمعنى (كيف)، كما جاء عن سيبويه، حيث ذكر أنها تعني كذلك (أين)[١١٧]. وقد ذكرها المفسرون بمعنى (كيف)، كما في قوله تعالى: "أنَّى يحيي هذه الله بعد موتها"[١١٨]، وبمعنى (من أين) كما في قوله تعالى: "أنَّى يكون لي ولد"[١١٩]، وربما جاز في الموضعين كلا المعنيين[١٢٠]. وأكد نحاة ومفسرون بأنها تأتي بمعنى (من أين)، ولا تكون بمعنى (أين)، وذكر ذلك البلاغيون أيضا؛ فهي لا تأتي إلا بمعنى (كيف)، و(من أين)[١٢١]، لأن (أين) تعني المكان الذي حلَّ فيه الشيء، و(من أين) سؤال عن المكان الذي برز منه الشيء.

يقول بلغتُ مجهودَ نفسي في الثناء ولم أبلغ عُلاكَ، وأنَّى يُدْرَك القمرُ"(١٢٢)

وقوله أنَّى يفرُّ المرءُ من شَرَك الرَّدى والموتُ مقدورٌ على الحَيَوانِ"(١٢٣)

جرى في الجملتين السابقتين تحويل من البنية العميقة فيهما، والتي تحمل الإخبار المحايد، إلى معنى جديد هو الاستفهام بـ(أنَّى)، الذي يحمل معنى إضافيا، وهو كما يراه الباحث (معنى النفي)، فكما أن القمر لا يدرك في الجملة، كذلك فإن مكانة الممدوح في نفس الشاعر لا يمكن إدراكها مهما بذل من جهد.

وكذا الأمر في الجملة الثانية، فهل هناك منْ جهَةٍ يمكن أن تُنْجي الإنسان من الموت، إذ هو مقدور على كل ما فيه حياة؛ فإذا كان بعد المكانة المقصود من الثناء في الأولى منفيا، فإن النفي يقع على المكان في الثانية، ولعل فيهما معنى (كيف)، وهو ما يتفق مع أقوال النحاة.



القسم الثاني

أولا: الاستفهام محذوف الأداة

الهمزة (أُمّ) أدوات الاستفهام؛ وقد خُصَّت بعدة أحكام منها أن لها الصدارة، وأنه يجوز حذفها سواء تقدمت على (أَم) أم لم تتقدمها، حيث يبقى السياق دالا عليها[١٢٤]، بينما لا تحذف (هل) خشية التباس المعنى، وعدم وضوحه؛ لأنها تحمل معنى استفهاميا خاصا وهو السؤال عن النسبة، أما بقية أدوات الاستفهام فلا يجوز حذفهن؛ لأنه يستفهم بهن عن معناهن الحقيقي الذي وضعن له، كالسؤال عن العاقل، أو الزمان، أو المكان، أو الحال، أو السبب، وغيرها.

ولعل الباحث يرى أن (هل) ينسحب عليها ما أجراه النحاة على الهمزة من حيث جواز حذفها؛ ولاسيما إذا كان المقصود من السؤال بها التصديق، إذ تلتقي مع الهمزة في هذه النقطة: فقرينة التنغيم المصاحبة للاستفهام بهما تقع على اخر مقطع في الجملة صاعدة من أسفل إلى أعلى[١٢٥]. بخلاف نغمتها الهابطة قبل تحويلها إلى الاستفهام[١٢٦]، لذا فإن حذفها يصبح جائزا في جملة (هل قرأت الدرس؟) كما هو جائز في الجملة (أقرأت الدرس؟).

وإذا كان هذا كذلك، فإن الأدوات الأخرى كما يؤكد الدرس الألسني الحديث صارت جزءا من البنية العميقة للتركيب الذي ترد فيه؛ لذلك لم يجز حذف أيٍّ منها.

وكان العربي يعبر عمَّا في ذهنه من معان في باب الاستفهام سواء أكان بأداة أم بغيرها؟ ذلك أن إيقاع الجملة، ومقام التلفظ بها علامة وظيفية دالة على الاستفهام بما يصاحبها من نغم صوتي عادة ما يرافق تراكيب الاستفهام، فإذا قال الشاعر:

بدا لي منها معصم حين جمَّرت ... وكفٌّ خضيب زُيِّنت ببنان

فوالله ما أدري وإن كنت داريا ... بسبع رميت الجمر أم بثمان؟[١٢٧]

فهو يريد أبسبع؟، أو قال، ولم يذكر (أم) بعدها:

طَرِبْتُ وما شوقا إلى البيض أطْرَبُ ... ولا لَعِبًا مني، وذو الشَّيْبِ يلْعَبُ؟[١٢٨]

فهو يريد: أَوَ ذو الشَّيْبِ يَلْعَبُ؟

أو قوله كذلك:

ثم قالـــوا: تُحِبُّهـا؟ قُلْتُ: بهْـرا عدد الرمل والحصى والتراب[١٢٩]

فهو يريد: أتحبها؟

يدلنا على ذلك إيقاع الجملة، ومقام التلفُّظ بها: فهي علامة وظيفية دالة على الاستفهام بما يصاحبها من نغم صوتي يرافق عادة هذه التراكيب، فالنغمة الصوتية تصبح عند هذا الحد عنصرا من عناصر الاستفهام مثلها مثل أي أداة تحول الجملة من معنى الإخبار إلى معنى الاستفهام.

فإذا كان النبر والتنغيم في بعض اللغات العالمية يعد من الوسائل الرئيسة في تحديد معاني مفرداتها اسمية كانت أم فعلية، فإن اللغة العربية لا تعتمد على النبر في تحديد مستوياتها الكلامية، بمعنى أن يكون النبر محددا لإسمية هذه الكلمة أو فعليتها، ولكنها تعتمد التنغيم عنصرا من عناصر تحديد معنى الجملة رمتها؛ فالتنغيم لا يكون في الاستفهام، وفي الجمل عموما إلا لمعنى، وقد أدرك النحاة قديما هذه الخاصية، وذكروها مع أنهم لم يؤلوا فيها كثيرا، وابن جنّي يستخدم التشكيل الصوتي في فهم بعض المعاني النحوية، يقول فقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها. وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم (سير عليه ليلٌ)، وهم يريدون ليلٌ طويلٌ. وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها. وذلك أنك تحسُّ في كلام القائل لذلك من التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم ما يقوم مقام قوله طويلٌ أو نحو ذلك. وأنت تحسُّ هذا من نفسك إذا تأملته. وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول كان والله رجلا؛ فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط اللام، و إطالة الصوت بها، و(عليها)، أي رجلاً فاضلاً، أو شجاعاً، أو كريماً، أو نحو ذلك. وكذلك تقول سألناه فوجدناه إنساناً؛ وتمكنَ الصوت بإنسان، وتفخمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك إنساناً سمحاً أو جواداً، أو نحو ذلك. وكذلك إن ذممته، ووصفته بالضيق، قلت سألناه وكان إنساناً؛ وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك إنساناً لئيماً أو لحزاً أو مبخَّلاً أو نحو ذلك فعلى هذا وما يجري مجراه تحذف الصفة. فأما إن عريت من الدلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإن حذفها لا يجوز"[١٣٠].

والتنغيم كما يعرفه محمود السعران: المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع (الصعود) والانخفاض (الهبوط) في درجة (Pitch) الجهر (Voice) في الكلام [١٣١].

فالمقطع اللفظي المنبور له وظيفة إبراز المعلومة الجديدة في الوحدة النغمية. وفي الحالات العادية غير الموسومة يؤدي المقطع اللفظي المنبور دور إبراز آخر كلمة في الوحدة النغمية التي تكون عادة الكلمة الرئيسة في الجزء الذي يحتوي على المعلومة الجديدة [١٣٢].

ويقول تمام حسان: أي مقطع في المجموعة الكلامية، سواء كان في وسطها أو في أخرها، صالح لأن يقع عليه هذا النوع من النبر ولكن الملاحظ أن المسافات بين كل حالتي نبر تبدو كأنها متساوية تقريبا وهذا ما نسميه الإيقاع فالتنغيم يكون بارتفاع الصوت وانخفاضه أثناء الكلام وربما كان له وظيفة نحوية "[١٣٣].

فقد بات من الثابت ارتباط مفهومي -التصويت والإيقاع معا- منذ القديم بالمادة الدلالية المتوخاة -ابتداء من الحرف، إلى اللفظة المفردة، إلى التركيب البسيط، إلى الجملة المركبة، لذا رأينا اهتمام النحاة في مختلف العصور على الإفادة من النظام الصوتي للكلام؛ للتمييز بين المعاني النحوية.

وقد أفاد البارودي في ديوانه من هذه الخاصية؛ فاستخدم أسلوب الاستفهام من دون اللجوء إلى هذه الأداة في خمسة مواضع، متلوة بفعل، وباسم، ذاكرا المعادل الاستفهامي (أم) في أربعة، كما ياتي:

← أداة الاستفهام (Ø) +المستفهم عنه { = (ج.س)}، ومنه:

وأنجُمٌ تلـك أم فُرْســانُ عادِيَـــةٍ تختالُ في موكبٍ كالبحرِ مَسْجُورِ؟ [١٣٤]

وقوله:

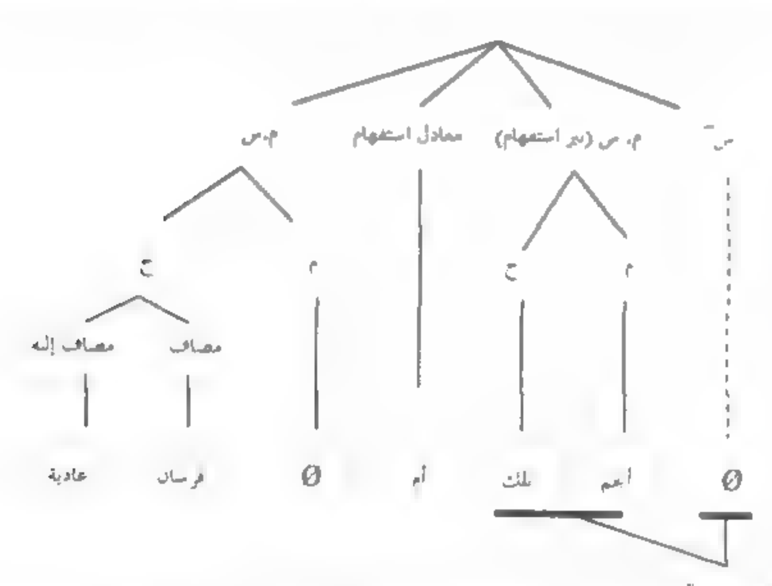
فتلـــك لآلٍ، أمْ رَبيـــعٌ تَفَتَّحَــتْ أزاهِرُهُ كالزُّهْرِ، أمْ نَظْمُ ناظِمِ؟ [١٣٥]

← أداة الاستفهام (Ø) +المستفهم عنه { = (ج.ف)}، ومنه قوله من غير (أم).

تلومينني على عَبَــراتِ عَيْنِــي؟ ولولا الحُــبُّ لم تَجْـرِ المــآقي [١٣٦]

نلحظ في هذه التراكيب عدم وجود أداة استفهام، وهي (الهمزة) المرجحة في مثل هذه المواضع، أو (هل) كما يزعم الدارس. ولكن ما نلحظه أيضا أنه جرى زيادة نغمة صوتية صاعدة مصاحبة للتلفظ بالمقطع الأخير في كلمة (أنجمٌ)، مع تحقيق النبر على المقطع قبل الأخير؛ لإفادة معنى الفرح والسرور، وليس لمعنى الاستفهام المجرد حسب. والأصل فيها أأنجمٌ . ٩ ، وكذا الشأن بالنسبة للمركبات الأخرى؛ فأصلها التوليدي أفتلك . ١٠ ، و أتلومينني . ١١ فتصبح النغمة في موقع الأداة -العلامة النحوية الدالة على الاستفهام من حيث وظيفتها، والمعنى الذي تحمله.

ولعل التحويل بحذف أداة الاستفهام، وتعليق التركيب بالتنغيم المصاحب للاستفهام جاء في هذه التراكيب بوجود المعادل (أم)، وبعدم وجوده؛ لغايات التعجب، وإظهار مشاعر الفرح العامر الذي يزهو به الشاعر، وهو يفضي بهذه التعبيرات على الرغم مما يمكن أن يقال في البيت الثالث حول لوم الحبيبة له بسبب هذا الدمع المسفوح؛ فكثيرا ما تطفح العيون بالدموع بسبب السعادة التي تهبط للقاء حبيب، أو تحقيق هدف نبيل



ونلحظ أيضا قلّة استعمال الاستفهام محذوف الأداة، إذ يبلغ (٩) مرات مما استعملت الأداة فيه، وهو (٥٤١) مرّة، بنسبة = ١.٦٥ ٪، أو من مجموع استعمال تركيب الاستفهام، وهو (٥٦٩) استعمالاً، أي بنسبة = ١,٥٨ ٪.

ثانيا: الاستفهام غير المباشر

والشاعر هنا لا يستخدم أداة استفهام بعينها، ولا يقوم بحذفها، ولا يدل على عدم استخدامه إياها قرينة التنغيم، بل نراه يلجأ إلى استخدام لفظ السؤال من الفعل (سأل): فمرة يستعمل الفعل الماضي، ومرة الفعل المضارع، مسندا إلى ضمير المتكلم مفردا أو جمعا، أو ضمير المخاطب مفردا أو جمعا، ومرة ثالثة يستعمل فعل الأمر مسندا إلى ضمير المخاطب، وهكذا، وقد ذكر البارودي هذه الصيغة في (١٩) موضعا، موزعة كما في الشكل:

فعل الأمر	الفعل المضارع	الفعل المضارع المجزوم	المجموع
٩	٤	٦	١٩

ومنه قوله مسندا فعل الأمر إلى ضمير المخاطب المفرد:

فسل المدائن فهي مَنْجَمُ عِبْـرَةٍ عمـا رأت من حاضـر أو بادي(١٣٧)

أما الفعل المضارع فقد جاء مسندا إلى ضمير المتكلم المجموع، مثل

نُسائِلُـهُ عَنْ شَأنِـهِ وهو صامِـتٌ ونَخْبُرُ ما في نَفْسِهِ وهو مُطْبَقُ(١٣٨)

ومن الفعل المضارع المجزوم ما جاء مسندا إلى ضمير المخاطب، حيث كرر اللفظ مرتين:

فلا تسـألْ عـلى مـا كـان منـه ولا تسـألْ على مـا كـان مني(١٣٩)

ومنه قوله كذلك:

فلا تَسْألنّي عَنْ هَـوايَ، فإنّـني وَرَبِّكَ أدْري كيف زَلَّتْ بِيَ النَّعْلُ(١٤٠)

فالسؤال في هذه التراكيب يبدو ظاهريا أنه لم يقع، فلا حاجة إذن إلى جواب محدد، يطلقه المستمع (المخاطب)، وكبقية طرق الاستفهام التي سبق الحديث عنها، لم يكن الشاعر يقصد بأسئلته التي انسحبت على أغلب أدوات الاستفهام ينتظر تلقي جواب، فالشاعر على غير عادة المتكلمين في حوار واقعي، أو متخيل يقدم أسئلة ويتلقى أجوبة.

نلحظ قلّة استعمال الاستفهام غير المباشر، وهو ما يتم فيه استعمال لفظ السؤال، أو إحدى صيغه، حيث بلغت نسبة استعماله ٥٦٩/١٩ - ٣,٣٪، وهي نسبة أكثر بقليل من التركيب محذوف الأداة.

النتـائج

من نافلة القول أن نزعم أن تراكيب الاستفهام مهمة مثلها مثل الجملة الاسمية والفعلية، ومن الملاحظ في هذه الدراسة أن الشاعر في استعماله أدوات الاستفهام كان ملتزما ما قاله النحاة، غير أنه في بعض التراكيب بدا الأمر منحرفا عن القاعدة، مثل

أولا: دخول (هل) على الاسم مع وجود الفعل في حيزها على رأي النحاة، يقول سيبويه لا يليها إلا الفعل، وإن وليها اسم فعلى التوسع"(١١١) ، يقول البارودي

قالت: فهل دواءٌ يُسْتَطَبُّ بــه؟ قُلْتُ: الوِصالُ، فَراحتْ، وهي تَبْتَسِمُ (١١٢)

يصف سيبويه هذا الاستعمال بالقبح، إذ يقول فإن قلت هل زيدا رأيت؟ وهل زيد ذهب؟ قبح، ولم يجز إلا في الشعر "(١١٣) ولعله يقصد الضرورة على رأي السيوطي الذي يقول إن هل إذا كان في حيزها فعل، وجب إيلاؤها إياه، فلا يقال (هل زيد قام؟) إلا في الضرورة"(١١٤) وقد استعمله الشاعر في الشعر –مثلما استعمله الناس في كلامهم.

ثانيا: ورود المعادل مع (أم) للتسوية في السؤال بـ(هل)، إذ منعه النحاة، يقول ابن هشام فيمتنع نحو (هل زيدا ضربت؟ ونحو (هل زيد قائم أم عمرو؟)"(١١٥)، وجاء في الكافية ما نصه ومنها أن الهمزة تستعمل مطردا مع (أم) للتسوية، ولا تستعمل(هل) معها إلا شاذا"(١١٦) فهل كان استعماله هذا مجازفة لغوية منه؛ بحيث أقدم على تكرار هذا الاستعمال؛ لإفادة استفهام التصور الذي يمتنع مع الحرف (هل)؟ أكان الشاعر على علم بهذه القاعدة، ولم تثنه معرفته عن تأصيل الشاذ، وجعله قاعدة يسير عليها من بعده شأنه في هذا شأن نحاة الكوفة الذين كانوا مغرمين في بناء القاعدة النحوية على القليل، والشاذ حتى لو لم يعرف قائله مما استعمله العرب في كلامهم؟ أم أن التفعيلة والوزن الشعري حالا دون تكرارها مرة ثانية بعد (أم) المعادلة؟ أم أن سببا آخر يقف وراء هذا الاستعمال المتفرد علما أنه استعمل (أو) في بعض المواضع المشابهة كما ذكر في موضعه؟ المهم أن الشاعر (البارودي) المجدد ببعث الشعر العربي رمته من الرقاد، استعمل هذا الأسلوب الاستفهامي من دون تكرار (هل)، وهو أمر استهجنه النحاة العرب قديما؛ على الرغم من استعمال القدماء له في بعض المواضع، وكذلك الاستعمال السائد كما نلاحظ اليوم في كثير من كلامنا.

ثالثا: على حين أجاز النحاة حذف (الهمزة)[147] : لأنها تعرف من التنغيم المرافق لسياق الاستفهام بها، فقد منعوا حذف (هل)، والصحيح أنها تحذف إذا كان المقصود من السؤال بها التصديق، حيث تلتقي والهمزة في هذه النقطة، فالجملتان: (أقرأت الدرس؟)، و(هل قرأت الدرس؟) متماثلتان.

أما بقية الأدوات فيستفهم بهن عن معناهن الحقيقي الذي يتلبسهن كالسؤال عن العاقل، والزمان، والمكان، والحال، والسبب: فلذلك لا يجوز حذفهن إذ يصبحن جزءا من التركيب، تحمل كل أداة قدرة تحويل التركيب إلى الاستفهام، فضلا عن معناها، وكل أدوات الاستفهام كذلك تحمل كل منها معنى جديدا مترافقا مع معناها الأصلي، ويفهم كل ذلك من السياق، يقول السبكي "إن معنى الاستفهام فيه موجود، وانضم إليه معنى آخر"[148]، وهو ما قاله ابن جني "فلما كان السائل في جميع هذه الأحوال قد يسأل عما هو عارفه ... جاز أن يجرد في بعض الأحوال ذلك الحرف لصريح ذلك المعنى"[149]. وذهب (جون ليونز) مذهبه، إذ يقول "أعطني السياق الذي وضعت فيه الكلمة، وسوف أخبرك بمعناها، من المستحيل أن تعطي معنى كلمة بدون وضعها في سياق، وتكون المعاجم مفيدة بقدر ما تذكره من عدد سياقات الكلمات وتنوعها"[150].

رابعا: عدم تصدر أداة الاستفهام إذ تقبع في سياق الإخبار بحيث تأخذ دلالته. وإذ يقدر الباحث أن هناك تخريجات كثيرة يمكن اعتمادها في تسويغ مثل هذه التراكيب، يرى أن هذه المواضع لا تناقض تلك القواعد، بل إنها تقدم إضافة لا بأس بها.

خامسا: تصدر (هل) تركيبا منفيا، وهو ما لم يتفق مع قواعد النحاة، فهل يكون هذا جائزا في العربية على الرغم من رفضه قديما؟ على اعتبار أن شريحة اجتماعية كبيرة باتت تستعمله في المستوى الأدبي كما لاحظنا.

وأخيرا: إن طبيعة الموقف الاستفهامي تقتضي وجود طرفين أحدهما يلقي سؤالا يجهل المعرفة المتحتمة عليه، ولولا ذلك لما سأل، وطرف ثان متلق يجيب عن هذا السؤال. ولكن في خصوصية الموقف الشعري، هل يتحتم وجود هذين الطرفين؟ إن المتتبع لأقوال النحاة، وفائدة الصيغة الاستفهامية، وقيمتها البلاغية لا ينتظر أن يكون هناك مجيب، أو جواب مباشر؛ فالمستفهم، ولا سيما في الشعر، قد يخرج بسؤاله عن المعنى المحدد

للسؤال؛ ليضيف إلى تعبيره معاني أخرى، مثل التقرير، والتوبيخ، والتعجب، والإنكار، والتهكم ....، [1]، والموقف الشعري ذو خصوصية مختلفة، فهو مليء بالأحاسيس والمشاعر، والأفكار الذهنية الجياشة؛ لذلك نجد الشاعر قد اعتمد اعتمادا يكاد يكون شبه كامل على ذكر الأدوات في تراكيب الاستفهام، فإذا أسقطنا (٩) تسعة تراكيب لم تذكر فيها الأداة، و(١٩) تسعة عشر تركيبا اعتمد فيها على السؤال غير المباشر، نجد أن (٥٤١) تركيبا ذكرت فيها أدوات الاستفهام المختلفة، أي بنسبة (٩٥٪)، وهذا يدلل على أن الشاعر استثمر كثيرا الدلالات الأخرى المتضمنة في أدوات الاستفهام.

هوامش البحث

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (فهم)، وانظر الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (فهم).

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ٨/١٥.

(٣) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ٢٩٢.

(٤) تمام حسان، الأصول -دراسة أبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، ٣٥٩.

(٥)السيوطي، الأشباه والنظائر، ٤/ ٥٦، وعلي الجرجاني، التعريفات، ١٧.

(٦) السكاكي، مفتاح العلوم، ١٣٢ و العلوي، الطراز، المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز، ٣/ ٢٨٧

(٧) سيبويه، الكتاب، ٢/ ١٢٨، وابن هشام، مغني اللبيب، ٢١، والمرادي، الجنى الداني، ٩٧، وابن يعيش، شرح المفصل، ٨/ ١٥١، وابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ٣٦٩.

(٨) ابن هشام، أوضح المسالك، ٢/ ٢٤، والمرادي، الجنى الداني، ٣٨٤، والبغدادي، خزانة الأدب، ٤/ ٧٠.

(٩) سورة الانشراح، الآية: ١.

(١٠) سور، يوسف، الآية، ١٠٩، والحج، الاية، ٤٦، الآية، وغافر، الآية، ٨٢، ومحمد، الآية ١٠.

(١١) سورة البقرة، الآية، ٢٨.

(١٢) سورة التكوير، الآية، ٢٦.

(١٣) سيبويه، الكتاب، ١/ ٩٩، وابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ١٤-١٦، والمرادي، الجنى الداني، ٣٠-٣٢.

(١٤) خليل عمايرة، في التحليل اللغوي -منهج وصفي تحليلي، ١٢.

(١٥) أحمد المتوكل، الجملة المركبة، ١٢٤ وما بعدها.

(١٦) ديوان البارودي، ٩٥.

(١٧) ديوان البارودي، ٦٥٠.

(١٨) ديوان البارودي، ٦١٣.

(١٩) ديوان البارودي، ٧٣.

(٢٠) ديوان البارودي، ٣٢٠.

(٢١) ديوان البارودي، ٩٥.

(٢٢) ديوان البارودي، ٦٥٠.

(٢٣) ابن هشام، أوضح المسالك، ٢/ ٢٤، والمرادي، الجنى الداني، ٣٨٤، والبغدادي، خزانة الأدب، ٤/ ٧٠.

(٢٤) سيبويه، الكتاب، ١/ ١٠١، وابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٩.

(٢٥) السيوطي، همع الهوامع، ٤/ ٣٩٣، والمرادي، الجنى الداني، ٣٤١، والهروي، الأزهية، ٢٠٨.

(٢٦) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٩.

(٢٧) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ١/ ١٣٣.

(٢٨) بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح -شروح التلخيص، ٢/ ٢٧١

(٢٩) ديوان البارودي ، ٢٠٠.

(٣٠) ديوان البارودي ، ٤٤٦.

(٣١) ديوان البارودي ، ٦٣٥.

(٣٢) ديوان البارودي ، ٢٠٠

(٣٣) ابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ٣٢٣، والسيوطي، همع الهوامع، ٢/ ٣٥، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، ٢/ ١٦.

(٣٤) ديوان البارودي، ٦٣٥

(٣٥) ديوان البارودي، ٦٢٠.

(٣٦) ديوان البارودي، ٣٣٧

(٣٧) أحمد المتوكل، الجملة المركبة، ١٢٠-١٢١، ومازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية لتحليل التراكيب، ٢٠٨، و ما بعدها، و ج.ب. براون، و ج. يول، تحليل الخطاب، ٢٧٧-٢٧٩.

(٣٨) عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ١١٠.

(٣٩) ديوان البارودي، ٦١٣.

(٤٠) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٩.

(٤١) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٩

(٤٢) ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، ٢٣٠، والسكاكي، مفتاح العلوم، ١٤٩، وابن هشام، مغني اللبيب، ٢٩٤

(٤٣) سيبويه، الكتاب، ١/ ١٢٧، ٤٠، ١٦٤، ٢٢٨.

(٤٤) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ٤٠٢.

(٤٥) أبو حيان النحوي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ١/ ١٢٢.

(٤٦) الفراء، معاني القرآن، ١/ ١٠٢، وأبو حيان النحوي، الارتشاف، ١/ ٥٤.

(٤٧) ابن الحاجب، الإيضاح، ١/ ٤٨٧

(٤٨) الزجاجي، الجمل في النحو، ٣٦١.

(٤٩) رضي الدين الأستراباذي، شرح الكافية، ٢/ ٥٣

(٥٠) المبرد، المقتضب، ٢/ ٢٩٦، ١/ ٤١، ٤٨ وابن السراج، الأصول في النحو، ٢/ ١٣٩.

(٥١) ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٩٦، وانظر سيبويه، الكتاب، ٢/ ٤١٧

(٥٢) مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب، ٢١.

(٥٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ٩/ ٦٤.

(٥٤) الأنباري، الإنصاف، ١/ ٣٠١، وابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ٢٩٨-٢٩٩، والبغدادي، خزانة الأدب، ٧/ ١٠٩-١١٠.

(٥٥) ديوان البارودي، ٧٠٣

(٥٦) ديوان البارودي، ٤٨٤.

(٥٧) ديوان البارودي، ٨٢.

(٦٨) ديوان البارودي، ٨٨.

(٥٩) ديوان البارودي، ٣١٦

(٦٠) ديوان البارودي، ٥٧١.

(٦١) ديوان البارودي، ٤٩٥.

(٦٢) الأنك: الذيل. ديوان البارودي، ٣٩٤.

(٦٣) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٢٨، والمبرد، المقتضب، ٢/ ٥٢، ٢٩٦، ٣: ٦٣، وابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٠، وابن السراج، الأصول، ٢/ ٣٦٠، وابن فارس، الصاحبي، ٢٧٤.

(٦٤) سيبويه، الكتاب، ٢/ ٤١٣.

(٦٥) سيبويه، الكتاب ، ٢/ ٤١٣.

(٦٦) المبرد، المقتضب، ٢/ ٣٠٩.

(٦٧) سيبويه، الكتاب، ٢/ ٤١٦، وابن هشام، مغني اللبيب، ١/ ٣٢٧.

(٦٨) سيبويه، الكتاب، ٢/ ٤٠٨، وابن السراج، الأصول، ٢/ ٤١٨، وابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٥.

(٦٩) ديوان البارودي، ٥٦٢.

(٧٠) ديوان البارودي، ٩٣.

(٧١) ديوان البارودي، ٥٦٢.

(٧٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٠٥.

(٧٣) سورة البقرة، ٢٨

(٧٤) ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٠٨.

(٧٥) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٣٢، والمبرد، المقتضب، ٣/ ٢٨٩، وابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٠٩.

(٧٦) ابن السراج، الأصول في النحو، ٢/ ١٠٤.

(٧٧) ابن فارس، الصاحبي، ٢٤٣.

(٧٨) ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٠٨.

(٧٩) الفيل، ١.

(٨٠) ابن هشام، مغني اللبيب ، ٢٠٩.

(٨١) ابن هشام، مغني اللبيب ، ٢٠٩، وسيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٣٣.

(٨٢) سيبويه، الكتاب، ١/ ٤٣٥.

(٨٣) رضي الدين الأستراباذي، شرح الكافية، ٢/ ١١، ١٧.

(٨٤) الفراء، معاني القرآن، ١/ ٢٣، والزركشي، البرهان في علو القرآن، ٤/ ٢٣١.

(٨٥) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٢٣٢، والعلوي، الطراز، ٣/ ٢٨.

(٨٦) ديوان البارودي، ٨٤.

(٨٧) ديوان البارودي، ٥٧٦.

(٨٨) ديوان البارودي، ٦١٦.

(٨٩) ديوان البارودي، ٢٠٣

(٩٠) سيبويه، الكتاب، ١/ ٢٢٠، والمبرد، المقتضب، ٢/ ٥٣.

(٩١) ابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٠٤، والجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، ١/ ١٣٤.

(٩٢) الزجاجي، حروف المعاني، ٣٤.

(٩٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٠٥.

(٩٤) ابن فارس، الصاحبي، ١٤٢، ٢٠١.

(٩٥) العلوي، الطراز، ٣/ ٢٨٨، والسكاكي، مفتاح العلوم، ١٥٠.

(٩٦) سورة الأنعام، آية، ٢٢.

(٩٧) ديوان البارودي، ٧١٦.

(٩٨) ديوان البارودي، ٦١٨.

(٩٩) ديوان البارودي، ٥٠٩.

(١٠٠) المبرد، المقتضب، ٣/٢٨٨، ٢٩٤

(١٠١) ابن جني، المحتسب، ١/ ٢٦٨، ٢/ ٢٨٨. وابن يعيش، شرح المفصل، . والسيوطي، الأشباه والنظائر، ٢/ ٢١٥.

(١٠٢) ابن الخشاب، المرتجل، ٢٧٢.

(١٠٣) ديوان البارودي، ٥٦١.

(١٠٤) ديوان البارودي، ٢٤٣.

(١٠٥) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٢٧.

(١٠٦) سورة البقرة، الآية، ٢١٤.

(١٠٧) ابن يعيش، شرح المفصل، ٤/ ١٠٤.

(١٠٨) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٣٥، ١/٢١٧.

(١٠٩) سورة، الأعراف، الآية، ١٨٧، وسورة النازعات، الآية، ٤٢.

(١١٠) رضي الدين الأسترابادي، شرح الكافية، ٢/ ١١٦.

(١١١) ابن فارس، الصاحبي، ٢٧٧.

(١١٢) ابن يعيش، شرح المفصل، ٧/ ٤٥.

(١١٣) رضي الدين الأسترابادي، شرح الكافية، ٢/ ١١٦.

(١١٤) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٣٥.

(١١٥) ديوان البارودي، ٥٧٤.

(١١٦) ديوان البارودي، ١٦٨.

(١١٧) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٢٣٥.

(١١٨) سورة البقرة، آية، ٢٥٩.

(١١٩) سورة، آل عمران، الآية، ٤٧.

(١٢٠) ابن فارس، الصاحبي، ١١٣. والرضي الأسترابادي، ٢/ ١١٦. والسيوطي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ٢٤٩، وابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ٥٢٥. والطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ٢/ ٣٩٧

(١٢١) السكاكي، مفتاح العلوم، ١٥٠. والسبكي، عروس الأفراح، ٢/ ٢٨٩.

(١٢٢) ديوان البارودي، ٢٢١.

(١٢٣) ديوان البارودي، ٦٩٠.

(١٢٤) سيبويه، الكتاب، ٣/ ١٧٤–١٧٥. وابن يعيش، شرح المفصل، ٨/ ١٥٤–١٥٥. وابن هشام، مغني اللبيب، ٢١. والسيوطي، همع الهوامع، ٢/ ٦٩. وابن جني، المحتسب، ٢/ ٢٠٥، ٢٥٤، ٣٢٢.

(١٢٥) تمام حسان، اللغة العربية -معناها ومبناها، ٢٢٩ –٢٣٠. ومازن الوعر، نحو نظرية لسانية ....، ١٦٨.

(١٢٦) تشومسكي، البنى النحوية، ٩٥.

(١٢٧) ديوان عمر بن أبي ربيعة، وسيبويه، الكتاب، ١/ ٤٨٥. والمبرد، المقتضب، ٣/ ٢٩٤. وابن جني، المحتسب، ١/ ٥٠. وابن يعيش، شرح المفصل، ٨/ ١٥٤، وابن هشام، مغني اللبيب، ١٤، والسيوطي، همع الهوامع، ٢/ ١٣٢.

(١٢٨) ابن جني، الخصائص، ٢/ ٢٨١. والمحتسب، ١/ ٥٠. وابن هشام، مغني اللبيب، ٢١. والسيوطي، همع الهوامع، ١/ ١٩٥، ٢/ ٦٩.

(١٢٩) ديوان عمر بن أبي ربيعة، ٦٠. سيبويه، الكتاب، ١/ ١٥٧. وابن جني، الخصائص، ٢/ ٢٨١. وابن يعيش، شرح المفصل، ١/ ١٢١. وابن هشام، مغني اللبيب، ٢١.

(١٣٠) ابن جني، الخصائص، ٢/ ٣٧٠– ٣٧١.

(١٣١) محمود السعران، علم اللغة -مقدمة للقارئ العربي، ١٥٩.

(١٣٢) ج.ب. براون، وج. يول، تحليل الخطاب، ١٨٣–١٨٤.

(١٣٣) تمام حسان، مناهج البحث اللغوي، ١٦٣، وما بعدها.

(١٣٤) ديوان البارودي، ٢١٢.

(١٣٥) ديوان البارودي، ٥٣١.

(١٣٦) ديوان البارودي، ٣٦٩.

(١٣٧) ديوان البارودي، ١٥٩.

(١٣٨) ديوان البارودي، ٣٨٢.

(١٣٩) ديوان البارودي، ٦٨١.

(١٤٠) ديوان البارودي، ٤٢٠.

(١٤١) سيبويه، الكتاب، ١/ ٩٨.

(١٤٢) ديوان البارودي، ٥٧٠.

(١٤٣) سيبويه، الكتاب، ١/ ٩٨

(١٤٤) السيوطي، همع الهوامع، ٢/ ٧٧.

(١٤٥) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٩

(١٤٦) رضي الدين الأستراباذي، شرح الكافية، ٢/ ٣٨٩.

(١٤٧) ابن هشام، مغني اللبيب، ١٩–٢٠.

(١٤٨) السبكي، عروس الأفراح -شروح التلخيص، ٢/ ٣٠٦.

(١٤٩) ابن جني، الخصائص، ٢/ ٤٦٤–٤٦٥.

(١٥٠) Lyons, John Introduction to Theoretical Linguistics,P.410، نقلا عن محمد حماسة عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر، ١٢٩.

(١٥١) سيبويه، الكتاب، ١/ ٣٤٣، ٢/ ٣٠٦، ٣/ ١٧٠، ١٧٢، ١٧٦، ١٨١، ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٦.

المصادر والمراجع

* ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، لا.ت.
* ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي نجدي ناصف، وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، لا.ط، القاهرة، ١٣٨٦هـ- ١٩٦٩م.
* ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق موسى بناي العقيلي، لا.ط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ١٩٨٢م
* ابن الخشاب، المرتجل، تحقيق علي حيدر، لا.ط، لا.م، دمشق، ١٩٧٢م.
* ابن السراج، الأصول في النحو، عبد الحسين الفتلي، لا.ط، مطبعة النعمان، النجف، العراق، ١٩٧٣م
* ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، تحقيق صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، د.ت
* ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق مصطفى الشويمي، طبع بيروت، لا.ط، ١٩٦٤م
* ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرح ونشر السيد أحمد صقر، ط٢، القاهرة، ١٩٧٣م.
* ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م
* ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، ط٥، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
* ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
* ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت ومكتبة المتنبي- القاهرة، لا.ط، لا.ت.
* أبو حيان النحوي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق مصطفى النحاس، ط١، مطبعة المدني، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩
* أحمد المتوكل، الجملة المركبة في اللغة العربية، ط١، منشورات عكاظ، ١٩٨٧م.
* الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦١م
* البارودي، محمود سامي، ديوان البارودي، حققه وضبط شرحه علي الجارم، ومحمد شفيق معروف، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٩٨
* البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، لا.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، لا.ت
* بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح -شروح التلخيص-، لا.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، لا.ت
* تمام حسان، الأصول -دراسة أبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار الشؤون الثقافية العامة -العراق، لا.ط، ١٩٨٨م
* تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، لا.ط، مطبعة الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٣م.
* تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٠.
* ج.ب. براون، وج. يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي، ومنير التريكي، لا.ط، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
* الجرجاني، عبد القاهر، المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق كاظم بحر المرجان، لا.ط، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٢م

* الجرجاني، علي، التعريفات، لا.ط، لا.ن، بيروت، ١٩٦٩م.

* خليل عمايرة، في التحليل اللغوي -منهج وصفي تحليلي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ١٩٨٧م.

* خليل عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها -منهج وتطبيق، عالم المعرفة، جدة، السعودية، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

* رضي الدين الأستراباذي، شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، لا.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، لا ت

* الزجاجي، أبو القاسم، الجمل في النحو، تحقيق ابن أبي شنب، ط٢، باريس، ١٩٥٧م.

وطبعة: تحقيق علي توفيق الحمد، لا.ط، دار الأمل، إربد، الأردن، ١٩٨٤م.

* الزجاجي، حروف المعاني، تحقيق علي توفيق الحمد، لا.ط، دار الأمل، إربد، الأردن، ١٩٨٦م.

* الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل، ط١، مطبعة الحلبي، مصر، ١٩٥٧م

* الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، ١٩٩٧م.

* السعران، محمود، علم اللغة -مقدمة للقارئ العربي، ط٢،دار الفكر العربي،١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

* السكاكي، مفتاح العلوم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٧م.

* سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، لا.ط، المطبعة الأميرية، مصر، ١٩٦٦م، ١٩٧٧م

* السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع في العربية، عني بتصحيحه محمد بدر النعساني لا.ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، لا.ت.

* السيوطي، الأشباه والنظائر، تحقيق عبد الرؤوف سعد، القاهرة، ١٩٧٥م.

* الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لا.ط، بيروت، ١٩٨٤م.

* عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، لا.ط، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٥م.

* عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج، لا.ط، لا.ن، بيروت، ١٩٧٩

* العلوي، الطراز، المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، لا.ط، لا.ن، مصر، ١٩١٤م.

* عمر بن أبي ربيعة، الديوان، ط١، دار صادر، بيروت، إعادة الطبع ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

* الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد بن يوسف النجاتي، لا.ط، دار الكتب، مصر، ١٩٥٥م.

* القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق لجنة من الأساتذة، مكتبة المثنى، بغداد،.

* مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب، ط١، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٧م.

* المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لا.ط، مؤسسة دار التحرير، مصر، ١٣٨٦هـ.

* محمد حماسة عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر -دراسة نصية في شعر صلاح عبد الصبور، ط١، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ١٩٩٠م.

* المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط١، المكتبة العربية حلب، ١٩٧٣، وتحقيق طه محسن، لا.ط، دار الكتاب للطباعة، الموصل، العراق، ١٩٧٦م.

* نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، سلسلة شهرية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨.

* نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، بيروت، ١٩٨٠.

* نوم جومسكي، البنى النحوية، ترجمة يؤيل يوسف عزيز، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.

* الهروي، الأزهية في علم الحروف، تحقيق عبد المنعم الملوحي، لا.ط، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩١هـ-١٩٧٣م

فهرس الأشعار

٨- الكاف

٢٠	ماذا عليَّ من بخلت بنفسه	بالوصل لو قبَّلتُ طرف الأنك؟

٩- اللام

١١	يا غاضبين علينا! هل إلى عدةٍ	بالوصل يومٌ أناغي فيه إقبالي؟
٣٦	فلا تسألَنّي عن هوايَ، فإنني	وربِّكَ أدري كيف زلَّتْ بيَ النَّعلُ؟
٢٧	أين أهلُ الدار، فانظرْ	هل ترى بالدار أهلا؟
٢٠	ماذا يضرُّك لو سمحت بنظرة	تحيا بها نفسٌ عليك تسيلُ؟

١٠- الميم

٢٤	فكيف احتيالي بين أمرين أشكلا	عليَّ فصارا شقوة وغراما؟
٢٦	وأين من تملك الأحرارَ شيمتُه	والغدر في الناس داء غير منسجم؟
١٣	لم أدرِ هل نبغت في الأرض نابغةٌ	أم هذه شيمةُ الدنيا من القدم؟
٣٧	قالت: فهل دواءٌ يُستطَبُّ به؟	قلتُ الوصالُ فراحتْ وهي تبتسمُ
٣٥	مثل لآلٍ، أم ربيعٌ تفتحتْ	أزاهرُهُ كالزُّهر، أمْ نظمُ ناظمِ؟
٣٠	متى ينقضي عمر الحياة؟ فتنقضي	مآربُ كانت علةً للمظالم

١١- النون

٧	صبا من طرٌ بالأيام حيرا	رويدك فهي أقربُ للحران
٤، ٧	أترغبُ في السلامةِ وهيَ داءٌ	وتجمعُ للبقاءِ وأنتَ فاني؟
٣٣	بدا لي منها معصم حين جمَّرت	وكفٌّ خضيبٌ زُيِّنت ببنان
٣٣	فوالله ما أدري وإن كنت داريا	بسبع رميت الجمر أم بثمان؟
٣١	أنَّى يفرُّ المرءُ من شَرَكِ الردى	والموتُ مقدورٌ على الحيوانِ؟
١١، ١٢	فهل تردُّ الليالي بعضَ ما سلبتْ	أمْ هل تعودُ إلى أوطانها الظُّعُنُ
٣٦	فلا تسألْ على ما كان منه	ولا تسألْ على ما كان مني

١٢- الهاء

١٩	طورا تغني وأحيانا تنوح فما	ذاك الغناء وهذا النوح والوله؟
١٩	عرني، ثم تولى	ليت شعري، ما بدا له؟
٢٤	ما كان أحسنَ عهدَهُ لو دامَ لي	منهُ الودادُ، وكيفَ لي بدوامِهِ؟
٤، ٦	ظننْتُ لوعتَهُ فكاهةَ مازحٍ	فطفقْتُ تعذلُهُ على تهيامه؟
١٦	لم أدرِ: هل ثابت إليه أناتُه	أم لم يزلْ في غيِّه وهيامه؟
٢١، ٢٢	ومَن يقود الزحوفَ راجفةً	واليومُ بالحرب ساطعٌ قتمُهُ؟
٢٨	أي عتبى للعظيم سُدَّته	شاط على أنصلِ الرماحِ دمُه؟
٢٠	إذا ما أقر المرءُ يوما بذنبه	فماذا الذي تُغني لجاجةُ خصمه؟
٢٢	فمَن إلى ملجأ الضعيف إذا	أقبل ليلٌ وأطبقت ظُلَمُه؟

فهرس الموضوعات

Abstract

Transformational Structures in Interrogative Sentences in the Poetry of Mahmoud Sami Al Baroudi

Dr. Fareed Al Omari

This paper investigates the transformational structures employed by Mahmoud Sami Al Baroudi in his poetry. The researcher calculated, described and analyzed these structures. It was found that the use of these structures by Al Baroudi was in general agreement with what grammarians said in this respect, with very few differences. The findings of this study revealed that language use should be the criterion that determines grammaticality and acceptability if we want our language to be readily used, widely accepted, and free from complexities.

The paper was divided into two sections. The first section examined interrogative sentences with explicit question words; whereas the second one was devoted to interrogative sentences with implicit question words.

In this study, the researcher adopted an approach that integrated traditional approaches with modern linguistics research methods.

آليات الفن ومعطياته

في مسرحية «عودة هولاكو»
لصاحب السمو الشيخ الدكتور
سلطان بن محمد القاسمي
عضو المجلس الأعلى - حاكم الشارقة

[قراءة نقدية في تراثية الحدث وحداثة الرؤية]

د. صبري فوزي عبدالله أبو حسين *

* أستاذ الأدب المساعد - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

ملخص البحث

تناول البحث، بالدرس النقدي التحليلي، عملاً دراميًا إماراتيًا، له صلة بواقع الأمة الآني، هو مسرحية «عودة هولاكو» لسمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، مبينًا مدى توفيق الكاتب في توظيفه آليات الفن المسرحي لمواجهة الحدث التراثي التاريخي بقصد التعبير عن رؤى ذاتية معاصرة مصبوبة في ثوب موضوعي، حيث الرأي والرأي الآخر في مواجهة الأزمات والنكبات. ذاهبًا إلى أن هذا الحدث التاريخي ما زال فيه أبعاد تحتاج إلى براعة الكاتب وغيره من المسرحيين المعاصرين، لتنويرها وتسليط الأضواء عليها حتى تفيد المتلقي المعاصر في قراءته لواقعه المأزوم. ومقررًا أن لغة الكاتب جاءت فصيحة في مجملها، وقد تنوعت من حيث حقولها الدلالية إلى تراثية، وإعلامية، وشعبية، وموحية شاعرية. ومعددًا أبرز المعالم التراثية والحداثية في العمل المبحوث.

ولعلي بذلك أكون قد أضفت إلى مكتبة الأدب الإسلامي المعاصر نتاجًا جميلاً، هي الآن، في أمس الحاجة إلى مثله؛ رؤيةً ورؤيا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد شهد مطلع القرن الحادي والعشرين مستجدات خطيرة خليقة بالتفقه؛ لأنها تستهدف عالمنا العربي والإسلامي في المقام الأول استهدافًا بارزًا مفضوحًا، غير مزوّق بأية أقنعة ضبابية، على النحو الذي كان الآخر يتعامل به معنا في الماضي القريب.

ولا سبيل أمامنا إلا التخندق في كتلة واحدة عن طريق حوار ذكي هادئ بنّاء مع النفس، ثم مع الآخر، بطريقة وسطية لا تدنّي فيها ولا جمود. ومن ميادين الاستعداد لهذا الحوار قراءة النّتاج الأدبي المعاصر قراءة مستبصرة، تعطينا دلالات بيّنة على خطّ السير الشائع للعقلية العربية المُبدِعة إبّان هذه المواجهة الآنية.

ويعد النتاج الأدبي لصاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان القاسمي، عضو المجلس الأعلى، حاكم الشارقة مُمَيزًا في التعبير عن رؤية ذاتية، تجاه مشهد من مشاهد صراعنا مع الآخر المتربّص المعتدي في كل عصر ومصر، خصوصًا مسرحيته عودة هولاكو؛ إذ جمعت بين سرد الماضي، ونقد الحاضر، واستشراف المستقبل، مع بيان أخطاء الانكسار، وتقديم الحلول الناجعة والشافية المخلّصة بأسلوب إسقاطي غير مباشر ولا مُلغِز، عن طريق توظيف آليات فنية يسيرة لا تعقيد فيها ولا تجريب ولا سوقية، (مقدمًا النموذج الأمثل الذي ينبغي أن تكون عليه الإبداعات الموجّهة الملتزمة، التي تَبَغيًا التأثير في قطاع كبير من جمهور المتلقين؛ قارئين للنصّ الأدبيّ مكتوبًا، ومشاهدين له مُمَثَّلا).

تلك حقيقة خلصتُ إليها من قراءتي النقدية التطبيقية لتقنيات الإبداع في هذه المسرحية

في ديوان الأدب الدرامي الإماراتي الحديث والمعاصر. وقد جاءت القراءة في خمسة محاور على النحو الآتي:

التمهيد: القاسمي أديباً.

المبحث الأول: دلالة الإطار الخارجي للمسرحية (إشكالية المبدع، دلالة العنوان، قراءة المقدمة).

المبحث الثاني: بلاغة الإطار الداخلي للمسرحية: (الزمان والمكان، الشخوص، الأحداث، الصراع، اللغة والحوار).

المبحث الثالث: توظيف التراث في المسرحية.

المبحث الرابع: معالم حداثة الفن في المسرحية.

ولعلي بهذا النقد التطبيقي أكون قد أسهمت في إعطاء مسرح شيخنا الجليل حقه القمين به في دنيا الدرس الجامعي العريق، الذي تزداد الأعمال الإبداعية في رحابه خلوداً وحيوية وعطاء.

هذا، وإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.

الباحث

التمهيـد:

القاسمي أديبًا

يعد سمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد بن صقر القاسمي من الأدباء الإماراتيين المحدثين الذين استهوتهم أجناس الحكي والسرد، من روايات ومسرحيات، تسير نحو التاريخ المسيَّس، أو السياسة التاريخية، إن صحّ الاصطلاح

ففي جنس الرواية له روايتان: الأولى: الأمير الثائر التي تدور حول أحداث حقيقية موثَّقة توثيقاً صحيحاً في مكتبة الشيخ، وقد وقعت في منطقة الخليج، بطلها الأمير مهنًا الذي استطاع مع رفاقه أن يهزم أقوى الدول، ويوم أن غدر برفاقه كان سقوطه المخزي[1].

والثانية: الشيخ الأبيض، وهي - أيضاً - قصة حقيقية وقعت أحداثها في بداية القرن التاسع عشر، ولم يكتف أديبنا في إبداعها بما بين يديه من وثائق وكتب، بل قام بزيارة لأماكن بالولايات المتحدة الأمريكية، شهدت بعض أحداث الرواية. وبذلك يمتزج فيها العمق الأكاديمي بالتعبير الأدبي البديع، مع التفرد والإغراب والتشويق في الحديث عن شيخ عربي له دور في بلاد الغرب[2].

وللتاريخ سلطانه وسحره على الإبداع المسرحي لدى الكاتب، إذ كتب ثلاث مسرحيات استدعى فيها التاريخ: زماناً ومكاناً، أحدثا وشخوصاً.

ففي دراميته الأولى **عودة هولاكو** – المسرحية المبحوثة – توظيف للتاريخ بقصد إسقاطه على الحاضر، انطلاقاً من أن التاريخ يعيد نفسه. وكذلك شأنه في مسرحيته الثانية **القضية** التي جاءت صيحة عالية ودعوة مخلصة إلى يقظة عربية إسلامية مطلوبة، من خلال عرضه للمشاهد البارزة في فترة التصدعات والخلافات التي دبَّت في أوصال الحضارة الأندلسية العظيمة، وحوَّلتها إلى دويلات وطوائف عديدة ضعيفة متناحرة، عملت على نخرها وانهيارها من الداخل، وشجَّعت المتربصين بها من الخارج على مهاجمتها وتفتيتها وتقويضها شيئاً فشيئاً[3].

أما المسرحية الثالثة: فهي "الواقع: صورة طبق الأصل"، دارت حول أحداث تحرير القدس، مُسبغًا عليها بعدًا سياسيًّا معاصرًا، هادفًا منها إلى أن تكون دافعًا لعدم

اليأس، وحافزًا نحو التوحيد والنضال، حيث تعلو نبرة الأمل والتفاؤل بالمستقبل من خلال براعم الغد، من أجل تحرير القدس، تحرير الذات: الوطن[٤]..

وهكذا نرى كاتبنا غامر بالخوض في لجج التاريخ المتشعبة، متأملاً في المشهد السياسي والاجتماعي العربي – بكل متناقضاته – معبرًا عن الواقع الذي راح يشكّل هذه العلاقة بينهما، بعد ترتيب أثر كل منهما في صنع وقائع التاريخ وتحديد ماجرياته، لصناعة روح الواقع وجوهر المكان والأشخاص، فليست الرؤيا وحدها قادرة على الإفادة من حركة التاريخ، بل كذلك التأثير المباشر في إعادة قراءته وتوليد أسئلة لإشكاليات الواقع الراهن بكل عمق ووضوح.

ولا غرابة في ابداع كاتبنا لهذه الدراميات الهادفة، فهو على علاقة بفن المسرح منذ يفاعته، حيث قام بأداء دور البطولة في مسرحية جابر عثرات الكرام على خشبة المسرح المدرسي في الشارقة سنة ١٩٥٥م[١]، وبدلك نلحظ أن بينه وبين المسرح حالة من التلاقي الوجداني والذهني، حيث يرى فيه واحداً من وجوه تقدم الشعوب والأمم، كما يرى فيه حوار العقل للعقل، والوجدان للوجدان، في تجارب لا تخلو من المتعة الهادفة الرصينة الجادة.

المبحث الأول

دلالة الإطار الخارجي للمسرحية

الإطار الفني هو ذلك القالب أو الشكل الذي صبَّ فيه الكاتب تجربته الدرامية. وقد حرص كاتبنا على توظيف كل العناصر المُتاحة لديه لتحقيق ما يصبو إليه من أهداف، يريد إرسالها إلى المتلقين.

وقد جاء هذا الإطار متنوعًا ما بين داخلي وخارجي.

وقد تمثل الإطار الخارجي في شخصية المبدع ذاته، وفي عنوان العمل، وفي المقدمة التي صنعها الكاتب لبيان منهجه في المسرحية.

وبالنظر العميق في هذه العناصر تتضح مجموعة من المعطيات المهمة في التحليل للمسرحية، وهي:

إشكالية المبدع:

يعد أي عمل إبداعي تعبيرًا عن العالم الداخلي للمبدع. وفهمنا للنص الأدبي يعتمد قبل كل شيء على فهم المبدع: فالنص صورة صاحبه، ومراة تنعكس عليها مدى استجابته لأحداث حياته وظروف عصره.

وهذه الحقيقة النقدية تظهر - بجلاء - في المواجهة النقدية للمسرحية المبحوثة، تلك التي تتناول موضوعا حيًا، له صلة بالفترة الحرجة الخطيرة التي تعيشها أمتنا في أننا هذا وقد تسربلت بثياب ماضوى، له إسقاط فني ذكي على الأحداث العسكرية الأخيرة بالعراق، وهي خصوصية أوقعته في ازدواجية خطيرة، إذ إنه وهو في ذروة مقام المسئولية عن شعبه وحراسة مصيره، أخذ مكانًا محوريًا في تكوين التراجيديا. ومن طبيعة هذا المكان أنه يحدد مدى النظر إلى الموضوع المسرحي محكومًا بالموقع الخاص، متأثرًا به، ومن ثم تكون الشمولية صعبة، وموضوعية التحليل ودقة التفسير أشد صعوبة [٧] فكاتب المسرحية الحاكم اختار لبطولة مسرحيته حاكمًا، وهنا يكون المنزلق: لأن المتلقين للمسرحية قارئين ومشاهدين وناقدين، لا يستطيعون أن يغفلوا أن

الكاتب الذي حملته رغبة جارفة في أن يكون في مرأب عالٍ منفرد، يتيح لنظرته أن يحيط بكل أطراف موضوعه وتفاعلاته. وإنما مكانه الطبيعي أن يكون داخل هذا الموضوع مؤثرًا في سير أحداثه وتشابك أطرافه. فكيف أتيح له التغلب على هذه الازدواجية؟ وأن يكون موضوعيًا بأقصى درجة وأقسى درجة، إلى أن يناله قدر من الإدانة. وإن تكن إدانة تاريخية تصيب الموقع والرمز، وتتجاوز بدرجة ما ذات الكاتب/ الحاكم[٨].

فهذه المسرحية تقدم دلالة تاريخية برؤية معاصرة، على أن مسئولية الحاكم عن مصيره ومصير أمته، كاملة غير منقوصة، وذلك من خلال القراءة المباشرة والتتبع السريع لحركة الشخصية الحاكمة في المسرحية "المستعصم"[٩]، "هولاكو"[١٠]. فالمستعصم يمثل الحاكم الضعيف المنكسر المهزوم، جاء ضعيف الشخصية، شهوانيًا، ماديًا، يبحث عن مصلحته الجزئية القاصرة القصيرة، أسلم نفسه لوزير عميل، خائن، لعب به كل مُلعب وذهب به في كل اتجاه يضيعه، ويضيع من يعول ويرأس. ويعد ركن الدين خورشاه[١١] نسخة أخرى مكررة من المستعصم، حيث ألغى عقله، وترك نفسه للطوسي[١٢]، الذي زين له الاستسلام.

أما "هولاكو" فيمثل نموذج الحاكم القوي الظالم المعتدي المتغطرس المنتصر ظاهريًا وسطحيًا، والذي كل إعلامه دائر حول القوة والجبروت فقط لا غير، لا عقل عنده، ولا حكمة لديه، ولا عهد يمتلكه. فالمسرحية، إذًا، انتقاد ضمني، وإدانة غير مباشرة للحكام المفرطين، يجعلهم أحد أسباب السقوط السياسي والعسكري في الماضي، الذي يشير - أو يرمز، أو يسقط، أو يتفرس - إلى مثله الواقعي الآني.

وهذا النقد - ولا يقال الجلد - الذاتي هو المثير الأول الذي يجذبنا ويسلمنا إلى معايشة المسرحية، ومعرفة مدى مهارة المبدع في الخروج من هذه الإشكالية الشائقة والشيقة.

دلالة العنوان:

عنوان العمل الأدبي هو مفتاحه الذي ييسر لنا الدخول إلى أعماقه وسبر بعض أغواره وفك رموزه[١٣]. وعنوان مسرحية الدكتور سلطان "عودة هولاكو" مستقر، يضعنا أمام سؤال له صلة وثيقة بغاية النص كله وهو: ما معنى عودة هولاكو، والمسرحية أحداثها غالبًا تاريخية؟!

إن التشريح اللغوي للعنوان يوضح أنه مكون من تركيب إضافي ابتدائي "المضاف

المبتدأ به مصدر سماعي للفعل الثلاثي الأجوف عاد بمعنى جاء ثانية، أو رجع بعد رحيل وذهاب. قال ابن فارس(ت ٣٨٥هـ) في مقاييسه: " العين والواو والدال أصلان صحيحان: يدل أحدهما على تثنية في الأمر عودًا على بَدْءٍ. تقول بدأ ثم عاد. والعودة المرة الواحدة"[١١]. فالمعنى الكلي لهذا الجذر يدورحول الرجوع بعد رحيل سابق. والمضاف إليه في العنوان علم على قائد همجي له حضوره في تاريخ أمتنا، لكنه حضور مرعب مرهب مخيف، حيث يقترن اسمه دائمًا في خلفياتنا الثقافية بالتقتيل والتشريد والتخريب واغتصاب الحرمات والمقدسات.

فالكاتب . إذًا. يقصد أن هذا العادي لم يُقضَ عليه قضاءً مبرمًا، بل ما تزال أنيابه حيةً قوية، تنال من أعضاء أمتنا، عائد بأفعاله الهمجية ثانية إلى أرضنا وأهلنا. وبناء على هذا التحليل تكون الإضافة من إضافة المصدر إلى فاعله.

وقد فُسِّر هذا العنوان وازداد جلاء في أثناء فصول المسرحية، خصوصًا في ختامها حيث يقول رجل بغدادي حين علم أن الوزير هو ابن ابن العلقمي: " يا عرب، يا مسلمون، أخرجوا ابن العلقمي من دياركم فهولاكو راجع وأخذ يردد تلك الكلمات مارًّا بين الصفوف ومتجهًا إلى باب الصالة، بينما الستارة تقفل"[١٢]. وحق للستارة أن تسدل فقد وصل بنا الكاتب إلى ما يريد إرساله من تفسير وفك لغموض عنوان المسرحية في ختامها ذلك. ولكن العودة إلى أين ؟ وإلى من ؟!!

جاء العنوان خاليًا من المُتَعدَّى إليه. وقد قصد الكاتب إلى ذلك قصدًا، كأنه يريد أن يقول للجميع - عربا ومسلمين في كل زمان ومكان - إن مَن توجد فيه الأدواء المُمَهِّدة لعودة هولاكو ستكون أرضه بغدادَ أخرى، وسيكون هو مستعصمًا ثانيًا، نهايتُها ونهايتُه معروفة متوقَّعة.

" إن الكاتب يقرأ التاريخ وعينه على الحاضر، فإذا وجد حدثًا أو مرحلة ماضية تقارب ما يجري الآن، انتزعها من سياقها الزمني وأحاطها بسور يُجدِّد معالمها، ثم فتح في هذا السور بابًا يفسح مجالاً لرؤية ممتدة من التاريخ إلى الراهن الذي نعيشه "[١٣].

إن هذا العنوان البليغ يُحدث مفارقة رائعة؛ إذ هولاكو المسرحية لم يعد، وإنما قَدِم مع جحافله، ومِن ثَم لا ينطبق على المسكوت عنه، المُدرَك من حالات التوازي والتشابه بين

ما كان وما يتكون الآن ومن هنا، نعلم أن الكاتب لا يسعى إلى موقع المعلم للتاريخ، فالموقف السياسي عنده أهم من الموقف المعرفي، أو هو يتجاوز بنا - نحن المتلقين من المشاهدين والقراء - مسافة المعرفة بالحديث إلى بيان الخطر من إمكان عودته حين بدت نُذُر تلك العودة فيما يرصد من إسقاطات، فهنا تكون عملية الشحن السياسي مترتبةً عضوياً على المعرفة العملية التاريخية "[17]. حيث تعرض المسرحية قضية واقع نعيشه، وكابوسًا يتحقق رويدًا رويدًا أمام أعيننا، ولكن من خلال استرجاع ماض أليم مرَّ بنا، أو مررنا به.

فالعنوان – حقًّا – غريب ومعبر وموطن تفجير تَشَظِّيات العمل الأدبي؛ لأنه ظل بين مدٍّ وجزر، ولم يستقر مفهومه ومغزاه إلا بعد اكتمال قراءة العمل. ومن ثَم، فهو البداية الحقيقية للحوار مع عناصر بناء المسرحية ووسيلة فك شفرتها. ومن ثم يمكن وصف العنوان بأنه نص موازٍ، حقق معادلة صعبة حيث الجمع بين عبق الماضي وسحره وأشجان الحاضر وآلامه، وما أعجبها وألذها من طريقة إبداعية مشوقة تهفو لها النفوس الطامحة المثقفة المتذوقة المعنية بحال أمتها سياسيًّا وحضاريًّا.

قراءة مقدمة المسرحية:

يحرص الأدباء الملتزمون على تيسير السبُل بين المتلقين ورسالة أعمالهم الهادفة، حتى يلجوا إلى العمل الأدبي من ألفه إلى يائه بلا مُعوِّقات، حتى يؤتي الإبداع ثماره سريعةً وبكل فعالية[18]: إذ يكون لدى الكاتب عدد من الناس يعرفهم ويريد تقديمهم إلى النظارة. المشاهدين. الذين لا يعرفونهم، ومعرفة كل منهم تقتضي معرفة الآخر، فيضطر إلى أن يقوم بمهمة الشارح والمفسِّر

وكاتبنا من هؤلاء الهادفين فقد صنع مقدمة موجزة لمسرحيته، يتضح من قراءتها مصدر أحداثها وشخوصها، والهدف من كتابتها، وطريقة كتابته لها، والتقنية المُتَّبعة في سردها وغايتها.

يقول الكاتب في الفقرة الأولى من المقدمة: من قراءتي لتاريخ الأمة العربية وجدت أن ما جرى للدولة العباسية قبل سقوطها مشابه[19] لما يجري الآن على الساحة العربية، وكأنما التاريخ يعيد نفسه، فكتبت هذه المسرحية من منظور تاريخي لواقع مؤلم [20].

فظاهر أنه استعد استعدادًا خاصًا قبل إبداعه للمسرحية، إذ قرأ قراءات كثيرة في تاريخ أمتنا. قراءات فقيه يوازن بين أحداث الماضي ووقائع الحاضر، فوجد مُماثلة جليةً بين حدث تاريخي معين وما يجري الآن في ساحتنا من صراعات ومواجهات ومقاومة وثورات، ومظاهر تخاذل واستسلام. ومن ثم جعل التاريخ مصدره الرئيس في بناء مسرحيته؛ لعلها إذ تنطلق من مجريات تاريخية فيها صراعات متنوعة لتتجه نحو التداعي والسقوط، من خلال صياغة معاصرة الشكل والإيحاء. وهذا أمر طبيعي متوقع، فأحداث التاريخ أكثر عُرضة للتفسيرات الشخصية من حركة الطبيعة أو النظريات الرياضية[١١]. وهذا ما فعله الدكتور سلطان؛ فقد أعاد قراءة الحدث التاريخي وفقهه، موظفًا ومستدعيًا ومستلهمًا للتاريخ ومعبرًا به عما يريد قوله، متجنبًا الوقوع في أبرز مخاطر الأدب الهادف من وعظية وتقريرية ومباشرة بضجيج وصراخ وصخب.

وهذا ما قرره الكاتب في الفقرة الثانية من مقدمة المسرحية، حيث يقول

إن أسماء الشخصيات والأماكن والأحداث في هذه المسرحية كلها حقيقية، وإن كل عبارة في هذا النص تدل دلالة واضحة على ما يجري للأمة العربية[١٢]. فحوادث المسرحية وشخوصها وصراعاتها لها وجود موثق في التاريخ، أما اللغة ففيها إيحاء وتعريض بما يجري للأمة العربية، بل ونقد غير مباشر له.

وهو بهذا يقرر استمرار ازدواجية الماضي والراهن في جدلية كاشفة تقدم الدليل إثر الدليل على صدق التوازي وصحة التشابه، بين التاريخ الماضي والحاضر المباشر انطلاقا من المثل العربي: ما أشبه اليوم بالبارحة.

ولكن لم يكن عمل القاسمي نقلًا أو اقتباسًا أو نسخًا للقديم كما يصنع البعض ! بل كان رؤية خاصة تجاه القديم والمعاصر، كشف فيه عن موقفه عما يحيط به من وقائع مقدمًا عوائق المفرطين ونكباتهم، محاولاً حث الأنا والمجتمع على البحث عن آليات التغيير والخلاص من الحالة الحاضرة.

يقول الدكتور محمد حسن عبد الله: الكاتب الذي يخوض أحداث زمانه ويواجهها من موقعه المسؤول لا يعزل موضوعه بين أسوار التاريخ، لا يكتب بروح الإحياء الذي يستدعي التمجيد، وإنما بروح المراجعة والنقد الذي يمليه القياس، فيتشكل فنياً في

إسقاطات متتابعة، تدل عليها عبارة كأنما التاريخ يعيد نفسه. وهذا يعني أن الكاتب أزال - أو كاد يزيل - الحاجز التاريخي، ليؤكد أن الحدث نفسه لا يزال ممتدًا، وأن النتيجة المخففة التي انتهى إليها الوضع القديم من العار أن نلقاها بذاتها حديثًا؛ لأن معنى هذا أننا أمة لا تستوعب تاريخها ولا تتعلم من أخطائها[٢٣].

وللبحث موقف مستفهم ومناقش من تقرير الكاتب في مقدمة مسرحيته أن عناصرها كلها حقيقية، ففي هذا تعميم ينال منه وجود زيادة خيالية من "القاسمي" على ما في كتب التاريخ والتراجم، استدعاها حرصه الواضح على الإسقاط والتعريض بما يجري. ولا ضير عليه في ذلك ما دام لا يناقض ما حكاه المؤرخون، ولا يضيع الحقائق ويهدم المسلَّمات العقلانية والمنطقية. وما دام يخدم الفن والإبداع.

ومن الملاحظ أن الكاتب جعل نص هذه المقدمة مقدمة لمسرحيته الثانية "القضية" وذلك يدل على الإيمان العميق منه بضرورة قراءة التاريخ[٢٤] قراءة مستبصرة تمكننا من فهم الحاضر واستشراف المستقبل، فليس التاريخ ماضيًا انتهى، بل إن الماضي يسكب في الحاضر، ويكاد الحاضر يذوب بين معبري الماضي والمستقبل. وصدق الله تعالى إذ يقول **﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون(١٠١). فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين(١٠٢). ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقًا علينا ننج المؤمنين﴾(١٠٣)**[٢٥].

وما أحوجنا اليوم وغدًا إلى رجوعنا إلى الإيمان بأنفسنا والثقة بتاريخنا وفقهه، والرجاء في مستقبلنا، بإذن الله تعالى.

هذا، وقد طابق القالب الفني الذي صُبَّت فيه أحداث المسرحية ما قرره كاتبها في مقدمتها، فقد جاء مكونًا من أربعة فصول، كل فصل يُسلم لأخيه ويمهِّد له، ويقدِّم بعدًا من الأبعاد التي يريد أديبنا إيصالها إلينا.

ولعل التحليل المفصَّل في المبحث الثاني للإطار الداخلي يزيد دلالة أجزاء الإطار الخارجي - التي ذكرت هنا - إيضاحًا وبروزًا وثباتًا.

المبحث الثاني

تحليـل الإطـار الداخلـي

يتمثل الإطار الداخلي للمسرحية المحلّلة في الزمان والمكان، والشخوص، والأحداث، والصراع، والحوار. وقد جاء به الكاتب متماسكًا ومركبًا بطريقة فنية جمعت بين المتعة الفنية والرسالة الفكرية، محدثًا وحدة منسجمة لا انفراط فيها أو تزعزع. وذلك على النحو التالي:

دلالة الزمان والمكان:

حدد الكاتب زمان أحداث مسرحيته بأنه في سنة ٦٥٣هـ[٢٦]، أي قبل سقوط بغداد بثلاث سنوات. ولعل ذلك راجع إلى حرصه على تدبر ما قبل السقوط؛ لأنه الأهم لكل عاقل؛ إذ معرفة الأسباب والأدواء أهم من البكاء أو التباكي الذي لا يجدي ولا يفيد. كما أن في ذلك تقديمًا لصورة أهل القمة والحكم قبل مواجهتهم لعدو مدمر متكبر، لا يألو في القمة/ القادة، أو القاعدة/ الشعوب، إلاًّ ولا ذمة، بسبب تلاهيهم وتخاذلهم وانكسارهم النفسي والمادي معًا.

وهذا ما قرره الكاتب في مقدمته للمسرحية من أنها رؤية ذاتية لواقع مؤلم من منظور تاريخي مشابه[٢٧]. وهذا هو الإسقاط الفني بكل قيمته؛ إذ جعل من أحداث التاريخ الماضية برهانًا ينير الفكر، ويطلق النبوءة ويقدم المحاذير. وكون أحداث المسرحية دائرة من الناحية الزمنية في العصور الوسطى، عصور التخلف والتردي - كما يزعم بعض المؤرخين - " يعني أمرين. أحدهما أننا لا نزال نعيش في تلك العصور الوسطى، التي غادرها العالم المتقدِّم، بأن أفاد من منجزات حضارتنا التي غربت، وتركنا نتخبط في فلولها العبثية. وهذه رؤية واقعية متشائمة. والمعنى الآخر أقل تشاؤمًا، وإن يفض إلى الغاية ذاتها

وإن للكاتب فلسفته الخاصة العميقة في رصد عللنا وأوجاعنا، وتحليل الأخطار المهددة لوجودنا، فلجأ إلى الزمن الماضي، ليس ليدلنا عليها فحسب، وإنما ليكشف عن جذورها الضاربة، وعمق تأصلها فينا، ومدى حاجتنا إلى جهاد النفس، وجهاد الآخر، حتى نبرأ

من سلبياتنا، التي تأخذ بهذا المنحنى بعدًا تاريخيًّا. خلاصة هذه الرؤية أن الكاتب لم يرد أن نرى ونفطن إلى ما بين تاريخنا وواقعنا من تشابه وحسب وإنما أن نرى عيوبنا من جذورها في مرآة التاريخ، الذي لا يكذب ولا يتجمل[٢٨].

وللزمن الدرامي عصرنة وحداثة بارزة في فصول المسرحية الأربعة من حيث بعض شخوصها، وبعض الجمل الحوارية، التي لم تسجلها وثائق التاريخ، ولا تليق بواقع الشخوص والأحداث وطبيعة الصراعات الماضية، بل إنها - قولاً واحدًا - من عمل خيال الكاتب ومعايشته الحقة والمخلصة لأحداث عصره المشابهة للماضي الموظَّف دراميًّا.

وللزمن حضوره الفاعل في الفصل الثاني حيث كان الطول الزمني لحصار القلاع المسلمة، واقترب فصل الشتاء بثلوجه وبرده القارس الشديد، سببًا في انزعاج هولاكو، وأخذه في إحداث وسائل متنوعة في إرهاب قائد هذه القلاع[٢٩]. وبذلك يتضح مدى احتفاء كاتبنا بآلية الزمن وتوظيفها توظيفًا بارزًا لأداء ما يريد، وذلك طبيعي منه، فالزمن بالنسبة إلى المؤرخ دنياه التي يدور فيها وحولها، ولا يشعر إلا بها، ولا يعبر إلا عنها.

وأما المكان فقد جاء جزءًا لا يتجزأ من النص الدرامي، وقد تنوع بين رئيس كلي عام، وجزئي خاص مميز، فالرئيس العام تجده في مطلع كل فصل، والجزئي الخاص يكون في جنبات الفصول، ويدور مع دوران حركة بعض الشخصيات: ففي الفصل الأول سارت الأحداث والحوارات في مجلس الخليفة ببغداد[٣٠]، ومعه حاشية وهذا المكان هو الذي شهد الأدواء التي مهدت للسقوط، وكأنه يوحي بأن منبع المشاكل والمصائب هو قصور الحكم، التي تشهد الدسائس ومظاهر الخذلان والخيانة وفي الفصل الثاني ينتقل بنا المؤلف إلى مكان آخر، إنه قلعة ميمون في بستام، شمال إيران. وأمام قلعة ميمون، التي بها ركن الدين خورشاه، شيخ الطائفة، نصب هولاكو خيمته[٣١] وهذا التفصيل في المكان راجع إلى أنه يشهد أحداثًا خاصة، تمثل الإجمال الذي يعقبه التفصيل، أو المقدمة المرهصة بسير الصراع بين أبطال المسرحية في الفصول الثلاثة الأخرى.

ثم يعود الكاتب في الفصل الثالث إلى قصر الخليفة، كما هو بالفصل الأول[٣٢]، ليكمل ما بدأه من أحداث ومواجهات وينمّيها فيه.

وأخيرًا يتناسى المؤلف أو يتجاهل ذلك القصر في الفصل الرابع[٣٣]: لأنه الفصل الذي

سيشهد حالة الانهيار وحادث السقوط للخلافة والخليفة ومعالم الحكم. ومِن ثم، غاب القصر بغياب مَن يمثله ويتحرك فيه. ولم يبق إلا المكان الذي له الحضور الفاعل في خاتمة المسرحية، وهو كرسي الوزارة. وما بقاؤه إلا بسبب الدور الخياني العِمالي لصاحبه. وبقاء هذا الجزء المكاني [كرسي الوزارة] دون الكل [كرسي الخلافة وقصرها] تعبير عن ضعف الخلافة وتهاويها وتساقطها. أما الأماكن الجزئية الخاصة المميزة في المسرحية، فمنها ما جاء في قول الكاتب ساردًا حال المستعصم وابن العلقمي[٣٠]، أثناء قراءتهما لرسالة هولاكو: "ابن العلقمي يكمل الرسالة، ثم يسلمها للمستعصم فيقرؤها ويوقعها، ثم ينهض ويكشف عن سجادة تغطي صناديق كثيرة مليئة بالمجوهرات، ويتردد في إعطاء ابن العلقمي كل المجموعة "[٣٥]. ففي هذا الوصف المكاني تظهر عيوب في شخصية المستعصم، حيث الحرص والتكنيز والطمع والخوف، ومحاولة الحفاظ على الحياة والسلطان فقط، دون اهتمام بأي شيء أخر !!

ومن هذه الأماكن الجزئية ما جاء في قول الكاتب: "يدخل المستعصم إلى داخل البيت، حيث يسمع أغاني وضحكات نساء، وتُسمَع أصوات بالباب، والحاجب يمنع دخول مجموعة من الشباب. يدخل الحاجب إلى الخليفة، وتدخل مجموعة منهم "[٣٦] ففي هذا المكان الجزئي يقدم الكاتب عيباً خطيراً في الشخصية المحورية بمسرحيته، وهو أنه صار لُعبة، يتحكم فيها الآخرون سواء من الخارج حيث بطانةُ السوء، أو من الداخل حيث اللهوُ والمجون. ومِن ثَم، كان محجوباً عن رؤية الحق، معزولاً عن أهله. وهو حجاب تمكَّن من نفسه لدرجة أنه أمر بطردهم إلى خارج القصر بواسطة جنود ورماح !!

وللمكان - كذلك - حضور في حركة هولاكو وتعبيره داخل فصول المسرحية، فعند قضائه على المقاومة في قلعة ميمون بالفصل الثاني، يقول: "ها ها ها إذن إلى بغداد، يرفع سيفه، ويخرج من جهة المسرح، وهو يصرخ: بغداد، بغداد "[٣٧].

وبعد قضائه على بغداد واستتباب الأمر له فيها، يتجه إلى غيرها قائلًا: "إني سأفتح بقية بلدان المسلمين بقوة السلاح إلى الشام"[٣٨].

ويتضح من ذلك أن هولاكو رجل يدرك موقعه، ويرتِّب خطواته، ويحدد أولياته، ويعرف مواقع تحركه الاستدماري، طمعًا في تنفيذ مخططه لنهب الخيرات واغتصاب الأعراض والأراضي.

وظاهر للمتأمل في فصول المسرحية أن أحداثها تبدأ من خارج حدود الأرض العربية، ولكن التحرك والقصد ينتهيان إليها وفيها، ولهذا دلالة على طبيعة المكان - العربي والإسلامي - الجاذبة للأغيار الطامعين، والحاقدين[٣٩].

وبذلك يتبين أن الكاتب وظف المكان توظيفًا سديدًا للدلالة على أن الباطل يعلو ويعيث في الأمة فسادًا، من خلال هيمنته على أغلى ما تملك وهو المكان ذو المكانة.

تصنيف الشخوص:

كثرت شخوص المسرحية حتى تجاوزت الثلاثين، وتنوعت بين شخصيات ثابتة، وأخرى هامشية مساعدة، فمن الشخصيات الرئيسية الثابتة في كل فصول المسرحية هولاكو، والمستعصم وابن العلقمي، ثم الدويدار[٤٠] وركن الدين خورشاه، والدرتنكي[٤١]، والشرابي[٤٢]، وأبو العباس بن

المستعصم[٤٣]، والشباب المسلم. وأما الشخصيات الهامشية الثانوية منها شخصيات منكُرة معمَّمة مثل شخوص أحد رجال هولاكو، أحد القادة، أحد الشباب، الحارس الحاجب، أحد الموظفين، وزراء ركن الدين خورشاه، الأمير المغولي، الرجل البغدادي.

وتعد شخصية ابن العلقمي الأكثر درامية ومفاجاءة وإثارة؛ لأنها نامية متطورة، متعددة الأبعاد، عميقة الغور، فقد تنقل من كونه تابعًا خاضعًا للمستعصم مخادعًا له ومزيِّفا ومزوِّرًا، إلى كونه مهادنًا لهولاكو معاونًا له، مجسدًا النموذج الخانس بكل تفاصيله؛ إذ سيطر على الخليفة ومقاليد السلطة، وصيَّرها لصالح المعتدي/ هولاكو.

وكذلك شخصية ابن الخليفة أبو العباس، فقد تحول من سكونه وهدونه إلى إيجابية وفعالية في تدبر سير الأحداث والتفقه بألاعيب ابن العلقمي ومكانده. أما بقية الشخصيات فثابتة ساكنة نمطية، قريبة المأخذ، يستطيع المتلقي أن يتنبأ بسلوكها ومن ثم، فهي سطحية منذ البداية الدرامية حتى النهاية. وهناك شخصيات مجرَّدة تحمل أسماء عامة، أو قُدِّمت على أساس الطبقة أو الوظيفة التي تنتمي إليها مثل شخصية الهاتف، الدي وظفُه أديبنا لاختزل إشارة الزمان، وللتعبير عن أخبار الحصار الهولاكي لبغداد خارج قصر الخلافة. فقد ذكر المؤلف - على سبيل المثال - في الفصل الثالث ما نصه:

" أصوات من الكواليس تختلط، وتقترب، من أصوات الحرب، وهاتف يقول:

الصوت : سقط برج العجمي في يد المغول (أصوات الحرب).

الهاتف : هدم السور الشرقي (أصوات حرب).

الهاتف : دخل المغول بغداد (أصوات حرب).

الهاتف : قتل الدويدار. قتل الدويدار (أصوات حرب).

مجموعة الشباب المسلم، لابسو الأكفان البيضاء، استشهدوا جميعهم على الجسر"[٤٤].

الهاتف : وهكذا نرى أن الهاتف والأصوات يقومان بعمل إعلامي مؤثر، ويعبران عن الجلبة والضجيج الذي يحدث أثناء المواجهات العسكرية، والذي تقوم به – حاليًا – أجهزة الإعلام، مسموعة ومرئية ومقروءة. وهي بلا شك تفعل فعل السحر في النفوس. أما اختزال الزمان فتجده في بداية الفصل الرابع، حيث يقول الكاتب ساردًا:

" ابن العلقمي جالس على كرسي الوزارة ومعه بعض الوجهاء [صوت من الكواليس. يقول الصوت: وتمر الأيام]"[٤٥].

ويفسر طول الزمن في هذه العبارة التي نطقها الصوت قول الكاتب على لسان أحد الوجهاء:

" ابن العلقمي نبشت قبور الخلفاء ونثرت عظامهم وأحرقت أماكن كثيرة. وهتكت الأعراض وأخرجت الكتب من مكتبة بغداد، وألقيت في النهر لتعبر عليها خيلهم لا بد أن تتدخل يا ابن العلقمي "[٤٦]. فهذه الأحداث وقعت في زمن طويل ممتد اختزلها الكاتب وكثَّفها عن طريق عبارة شخصية الصوت.

والشخوص بالنسبة إلى الصراع في المسرحية تسير في اتجاهين متعارضين: اتجاه الباطل المعتدي، حيث الشخصيات الشريرة والمتمثلة في هولاكو وجنده وعملائه من ابن العلقمي، وركن الدين خورشاه، والطوسي، وابن ابن العلقمي، والأمير المغولي وغيرهم. واتجاه الحق المهضوم الضعيف حيث الشخصيات الخيِّرة – التي تتفاوت نسبة إيجابيتها والمتمثلة في الدويدار – قائد جيش الخلافة – والشباب المسلم، والجويني[٤٧] في الفصل الثاني – وأبو العباس ابن المستعصم، والرجل البغدادي.

ويقع الخليفة المستعصم - الذي يفترض فيه أن يكون المتحكم في سير الأحداث في منطقة التردد والاضطراب والاستسلام للطابور الخامس - الخونة - حيث ابن العلقمي والشرابي والطوسي وغيرهم. ومن ثم، كانت نهايته مأساوية حيث الندم والذلة والمهانة والقتل على يد المعتدي.

وواضح أن الشخوص من حيث الوجود في التاريخ أو الوجود في الخيال الأدبي، نوعان، فمعظمهم حقيقيون، لهم حضور في وثائق التاريخ ومصادره، نصَّ المؤرخون على أنهم ممَّن عاشوا في فترة الأحداث ومكانها.

ولا يُستثنى من حيث الحقيقة التاريخية إلا شخصية الشباب المسلم من ألفها إلى يائها، فهي غير مثبتة في كتابات المؤرخين. وإنما أبدعها المؤلف بخياله: لأن منطق الأحداث يستدعي وجودها.

وهذا لا يناقض ما قرره الكاتب في مقدمة مسرحيته من أن شخوصها حقيقية. فمثل هذه الزيادة الخيالية على التاريخ لا تنال من الصدق في المسرحية، وإنما تضيف إليها صفة الحداثة والمعاصرة، وتساعد على إثبات واقعيتها، وتحدث انشراحًا لدى المتلقي - قارئًا ومشاهدًا - حيث الإثارة في المزج الفني بين الماضي والحاضر: حكيًا ورؤية وإسقاطًا.

والكاتب - بهذه الزيادة - يتابع رواد المسرح التاريخي في صنيعهم "حيث تكون الأحداث ذاتها واقعية بما فيه الكفاية، ولكن المؤلفين يحاولون تذكيرنا دائمًا بأن كل شيء خيال في خيال"(٤٨) حتى يثبتوا ذواتهم، ويقدموا الأدلة على أنهم مبدعون مطورون في البناء الدرامي، وليسوا ناقلين للتاريخ حكَّائين له.

الأحداث:

بنى الكاتب حكايته الفعلية من أحداث متطورة لها بداية ووسط ونهاية، ومتماسكة، تؤدي بدايتها إلى وسطها ثم إلى نهايتها أو خاتمتها طبقًا لمبدأي الضرورة والاحتمال اللذين بميزان الإبداع الفني عند أرسطو(٤٩) فقد جاءت أحداث المسرحية في أربعة فصول، ذات بناء درامي متقدِّم للأمام، ففي الفصل الأول بيان لموقف الخليفة العباسي

المستعصم وبطانته - المتنوعة الاتجاهات شجاعة وجبنًا، إخلاصًا وعمالة - من المغول الذين يحاصرون بعض قلاع المسلمين.

والواضح من أحداث هذا الفصل أنه يقدم للمشاهد الأسباب الممهِّدة للاستسلام والسقوط: فالخليفة حائر، مغيَّب الرأي، وابن العلقمي داهية ماكر في تعبيره وتفكيره، والدويدار شجاع مخلص ليست لديه قدرة ابن العلقمي في المناورات السياسية والفكرية، والشباب المسلم محجوب عن لقاء الخليفة، الذي وفر له الشرابي - لعله الرجل المكلَّف بلذائذ الخليفة وشهواته - كل وسائل الانصراف عن الواقع المحيط به، حيث السيطرة عليه بفاحشتي شرب الخمر والمجون بالنساء.

ويأتي الفصل الثاني ليفاجئنا بحدث تاريخي كامل، يصلح وحده ليكون مسرحية تامة، لها بداية ووسط وخاتمة: البداية حصار مغولي لقلعة إسلامية، وصمود إسلامي شعبي أمام هذا الحصار. والوسط إرهاب مغولي متنوع عسكريًّا وإعلاميًّا، مع خيانة وعِمالة من أهل قمة هذه القلعة حيث الحكام الوزراء وعلماء السلطة. ثم تأتي الخاتمة نهاية معقولة، ونتيجة حتمية منطقية، وهما الهزيمة والسقوط للجميع: حكامًا ومحكومين.

وكأني بكاتبنا أتى بهذا الفصل عقب الفصل الأول، لتقديم إرهاص لما سيحدث للمستعصم وحاشيته، مقدمًا سببًا من أسباب سقوط المستعصم، وهو عدم اتعاظه من الأحداث التي تحدث له، أو لمن يشبهه في هذا الحصار. وبذلك يكون الفصل الثاني في ظاهره منفصلًا عن المسرحية، ولكن في باطنه، عندما يُقرأ كاملًا، يكون ذا اتصال دقيق بما قبله وما بعده.

ثم تتخلق العقدة في الفصل الثالث، إذ تصل المواجهة بين هولاكو والمستعصم إلى أعلى درجات الصراع والمواجهة الظاهرة - بلا مؤامرات أو مكائد خفية وراء الكواليس، خصوصًا من الطابور الخامس - إذ يتدرج فيها كل من المتصارعين - صعودًا وهبوطًا، استعلاء واستفالًا - صعود هولاكو ووصوله إلى درجة كبيرة في التجبر والتكبر والهمجية، وهبوط المستعصم إلى درجة عالية في الضعف والجبن والخذلان والصغار. فهذا هولاكو يرسل تهديدًا إلى المستعصم، الذي يواجهه بسخرية غير مبنية على حقائق، قائلًا: أنا الخليفة العباسي، يأمرني هذا الأحمق [؟] ثم يرسل بتهديد أجوف، ليس وراءه

استعداد حقيقي، بل اختراق من قبل حاشية السوء، خصوصًا ابن العلقمي وزيره الذي يمارس دوره، فيبثُّ الرعب والإرجاف في نفس الخليفة، ويبعث بالمعلومات الصادقة إلى هولاكو، باعتباره صديقًا مخلصًا، أو إن شئت الدقة جاسوسًا خائنًا أو عميلًا مأجورًا. وقد أتى دوره الثمار المرجوة، إذ رضخ المستعصم لنصائحه.

ويحاصر هولاكو بغداد التي يقودها خليفة شهواني ضعيف الرأي والنفس، ووزير ماكر خائن، وقائد عسكري مخلص لا حول له ولا قوة. فتكون النتيجة السقوط التام والعام للخليفة والخلافة حيث نهبُ بغداد، وقتل الخليفة، ومكافأة الخائن، ثم ختامه المأساوي، واستشهاد المقاومين الشرفاء. هذا السقوط المزري الذي عبر عن بداياته المؤرخ ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) أبلغ تعبير بقوله "لقد بقيتُ عدة سنين معرضًا عن ذكر هذه الحادثة استعظامًا لها، كارهًا لذكرها، فأنا أقدم إليها رجلًا وأوخِّر أخرى. فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعيَّ الإسلام والمسلمين؟ ومَن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني متُّ قبل حدوثها. وكنت نسْيًا منسيًا"[٤١]. أما بعد السقوط فقد استمر القتل والنهب أربعين يومًا، ولم يسلم إلا مَن كان صغيرًا أو أُخذ أسيرًا، أو من لجأ إلى الكنائس، أو دار ابن العلقمي، أو بعض الأعيان!!! ولم يتوقف المغول إلا بعد أن قتلوا الخليفة وابنيه والأمراء العباسيين كلهم، ولم يسلم منهم إلا من كان خارج بغداد. وهم قليل[٤٢].

حقًا جرح العرب والمسلمون جرحًا لا يندمل، ولا يمكن وصف ما ألمَّ بالناس فترتئذ، لأنه - كما يقول السيوطي (ت ٩١١هـ)- "حديث يأكل كل الأحاديث، وخبر يطوي الأخبار، وتاريخ يُنسي التواريخ، ونازلة تصغِّر كل نازلة "[٤٣]!!!

تلك الصورة القاتمة التي سجلها المؤرخون، وحللها الدكتور سلطان دراميًا، تُعد نسخة مكرورة من واقع العالم الإسلامي الآن في مواجهة غطرسة الآخر وجبروته، وانتهازيته بعراقنا الصبور الصامد.

أما الفصل الرابع فجاء رؤية ختامية لحال المنتصر/ هولاكو، والتابع /ابن العلقمي، فالمنتصر ازداد صلفًا وغرورًا، والتابع ازداد ذلة وهوانًا يومًا بعد يوم. ومن ثم أخذ التابع الخاسر يندم ندمًا قاتلًا على حاله المزري التي وصل إليها، والتي جعلته جثة هامدة لا حِراك فيها، ويتولى الوزارة بعده آخر شبيه به، بل إنه ابنه، أي أن الصورة تتكرر

وتتشابه، فما زالت الخيانة والعمالة ممتدة مستمرة دائمة، لها جذورها الحية لم تنقطع ولم تجتث.

ثم يخلص الكاتب في النهاية إلى تفسير عنوان المسرحية بقوله على لسان رجل بغدادي:

يا عرب، يا مسلمون أخرجوا ابن العلقمي من دياركم، فهولاكو راجع[١١] وأخذ يكررها متنقلا بين الجمهور، الذين هم - بلا شك - يُجسِّدون أفراد الأمة على اختلاف رؤاهم وميولهم

وبذلك تتحول التجربة التاريخية إلي تجربة إنسانية يمكن أن تهدينا إلى ما نبتغي من حقائق النفس البشرية ومآسي الحياة[٥٥]. ومن ثم نلحظ الانسجام الواضح بين عنوان المسرحية وعناصر حدثها من مقدمة ووسط وخاتمة، أو ما يسمى بالحبكة الفنية من تمهيد وعقدة وحل.

الصراع:

الصراع – بلا شك – عنصر عضوي في بناء العمل الدرامي، إذ لا بد – نقدياً[٥٦] – أن يشتمل العمل على تعارض أو تنافس أو اصطدام بين قطبين أو أكثر من أقطاب الموقف المسرحي.

وبالنظر في مسرحية كاتبنا نجد أنه بنى تصميمها الحدثي أو الفعلي على صراع له أبعاد مختلفة وأنماط عديدة ومعالم متنوعة فكرياً وفنياً. فمن أنماط الصراع أو أبعاده في هذه المسرحية:

- **الصراع العقدي:**

حيث الصراع بين الإسلام والوثنية، والمتجسد بقوة في الفصل الرابع حيث يذكر الكاتب نفور الأمير المغولي - الذي عينه هولاكو على بغداد – من الأذان، وأمره لابن العلقمي من يسكت هذا الصوت المزعج، في نظره. وكذلك نجد هذا الأمير الوثني، ينزعج من سماع صوت القرآن قائلاً: لا أريد أن أسمع القرآن. إنه يسلبني عقلي. لا أريد أن أسمعه. ولا بد من تغيير كثير من الآيات التي لا تناسبنا آيات كثيرة يجب أن

تُستَطب من القرآن [٤٧] وهذه المقولة توحي لنا بأن هذا الصراع العقدي ما زال موجودًا حتى الان، وذلك في الدعوات المشبوهة حول ما يُسمَّى زورًا تجديد الخطاب الديني، الحوار بين الأديان، محاربة الأصولية إلخ.

❖ **الصراع الفكري:**

وذلك مثل الصراع بين فكرتين أساسيتين متضادتين، هما فكرتا الصمود والاستسلام لدى القوة الإسلامية في مواجهتها للمغول.

فهذا الدويدار يذم تخاذل المسلمين تجاه القلاع المسلمة المقاومة للمغول، ويعترض على إرسال قوة للمشاركة في حرب هولاكو ضد هذه القلاع. وهذا ابن العلقمي يزيف الموقف رادًا على اعتراض الدويدار، زاعمًا أن هذه القلاع تخالف الخلافة في الرأي والتوجه، وأنها خطر على المنطقة، حيث صاروا جيوبًا للإرهاب في بلاد المغول وحكامها[٤٨] !!

ويتطور هذا الصراع ويتعقد ويتنامى في أجزاء المسرحية محدثًا لذة وتشوقًا خصوصًا عندما نفاجأ بنهاية ممثلي الفكرتين حيث الاستشهاد الخالد، أو التقتيل الذليل الشائن.

❖ **الصراع النفسي:**

حيث الصراع بين حالات نفسية متنوعة متضادة، مثل صراع حالتي الضعف والقوة بين المستعصم وهولاكو، وحالتي المقاومة والتخاذل بين الدويدار وابن المستعصم والشباب المسلم من جهة، وابن العلقمي والطوسي والجويني من جهة أخرى. وحالتي الاضطراب والتوجس - لدى المستعصم وركن الدين خورشاه، في الفصل الثاني - والثبات والإقدام لدى هولاكو والأمير المغولي.

❖ **الصراع السياسي:**

فقد جسدت المسرحية ذلك التناقض الشديد بين حزبين رئيسيين في التعامل مع الأزمة المماثلة بقوة وخطورة على الأمة: حزب يبحث عن مصالح خاصة به تتمثل في محاولة ضمان البقاء في الحكم، وإن كان اسميًا، وعلى حساب مصالح الأمة، ويمثل

ذلك المستعصم وابن العلقمي، وركن الدين خورشاه والطوسي، فهذا ابن العلقمي يقول للمستعصم: مولاي لديك الكثير من المجوهرات، ولن ينقص من هذه الصناديق أي شيء .. إنك تدفع شرًا. ويردد المستعصم: هذه المجوهرات والأموال ضمانة لهذه الخلافة[٥٩]. وهذا هولاكو يقول - بعد طول حصاره للقلاع المسلمة واقتراب الشتاء بثلوجه وبرده القارس الشديد- . أيها السفراء اذهبوا إلى ركن الدين خورشاه، وأعطوه باسمي ضمانًا لحياته وحياة مَن معه[٦٠]. وتفعل هذا الوعد تأثيره القوي في المواجهة، حيث ينخدع ركن الدين، ويطلب من قواته الاستسلام، ويذهب مع أتباعه إلى هولاكو، ظنًا منه أن ذلك خير له وأنفع !! أما الحزب الاخر فهو الذي يتبنى سلاح المقاومة في المواجهة ولا يرضى عنه بديلًا. وأفراده معروفون مذكورون من قبل.

- **الصراع الاجتماعي:**

ويتمثل ذلك في صراع الشباب المسلم مع الشرابي، وذلك في قولهم له – بعد حجبه إياهم – بأنه سبب ابتلاء الأمة وضعفها، لسيطرته وأمثاله على الخلافة حاكمًا ومقدرات، فهناك كثير من بني العباس أدخلوهم السجن وعذبوهم عندما رفضوا المبايعة للخليفة الضعيف، حتى أجبروهم على الاعتراف به ومن ثم، كان هؤلاء الشباب في نظر الشرابي مجموعة من الغوغائيين[٦١]!!

وهكذا، نجد في المسرحية صراعًا صاعدًا واثبًا، مُهِّد له بعرض متوازن للظروف الموضوعية التي تؤدي إليه، وتقديم للقوى الممثِّلة في الشخصيات، التي تشارك فيه - ثم يستمر هذا الصراع ويتابع نموُّه، حتى يصل إلى غايته، دون مفاجآت أو تطورات أو قفزات غير معقولة أو غير مُمَهَّد لها. فالمسرحية تجسم صراعًا – داخليًا وخارجيًا - حدث تاريخيًا، ويحدث واقعيًا ككابوس يتحقق بمفرداته أمام أعيننا. وإن جاءت درجته – أحيانًا - ضعيفة أو بطيئة، فذلك أمر طبعي تفرضه الطبيعة الصادقة للكاتب في تعامله مع أحداث التاريخ[٦٢]، وتكنيكه الفني البديع المقصود المتمثِّل في إسقاطه لما مضى على ما يحدث ويدور في واقعنا المعاش.

اللغة والحوار:

المفروض كلاسيكيًا أن تكون لغة المسرحية التاريخية جزلة رصينة لتناسب واقع

مادتها الدرامية، ولكن كاتبنا لجأ إلى التحديث في اللغة مفرداتٍ وأساليب، فجعلها فصيحة عادية واقعية معاصرة، بعيدة عن اللغة التراثية المعجمية القوية، قريبةً من اللغة اليومية المتداولة المأنوسة. وهذا التكنيك مقصود منه قصدًا ليحقق هدفه الأساسي من إبداعها، وهو إسقاط الماضي على الحاضر.

ومن ثم وجدت عدة ملامح في لغة المسرحية، يمكن إجمالها فيما يلي:

* الإكثار من الألفاظ والتعابير السيارة على ألسنة العامة مثل تأخير القسم في عبارة إنه التخاذل والله ،و حبر على ورق ،و ضمانة ،و الفلوس ،و الله. الله كمّلتها يا بن العلقمي ، و طيِّب طيِّب كما تريد ، و هو قال لنا نفس الكلام [63]. وقد أفلت زمام العبارات الحوارية من سيطرة الجو التاريخي والإبداعي، فانحدرت في مستنقع العامية، في موضعين، هما قول الدويدار إيش عمله رايح جاي [64]، وقول المستعصم وياكم [65] فالتعبير باللهجة هنا وليس اللغة - في نظر الكاتب أقوى تأثيرًا؛ لأن فوْرة الانفعال تُنسي المتكلم قواعد التأدب أمام الخليفة، كما تنسيه انتقاء كلماته، كما أن الموقف الصعب المتأزِّم ينسي الخليفة مقامه ولسانه الأرستقراطي الفصيح فينزلق إلى لسان السُّوقة الغافلين. وصدق من قال لكل حادث حديث، ولكل مقام مقال.

* الاتجاه نحو المفردات والتعابير الدائرة على ألسنة المثقفين في أجهزة الإعلام المختلفة.

مثل قائمة الضحايا، جيوب للإرهاب، القوة هي الحق، وهي شعارنا دائمًا، أنصحك أن تصغي إلى صوت السلام، تسلَّم مسئوليتك، أخرجوا رمز الخيانة[66] إلخ.

وهذه اللغة الإعلامية تبدو متواشجة مع عناصر البيئة المسرحية، بحيث تبدو كتقنية، وليست مجرد أداة توصيل. أما الأمر الاخر فهو أن هذه اللغة الإعلامية تناسب تماما الهدف المرصود للكتابة، الذي توخّاه الكاتب، بل إنه الدافع والمحرك إلى الكتابة أصلًا وهذا ما يدعم الصيغة السياسية. وليس التاريخية وحسب - لهذه الأعمال وبذلك التكنيك تُوجِّه القراءة أو المشاهدة - في تركيز واقعي حي - إلى بؤرة الأحداث ومغزاها الجوهري.

* استخدام بعض العبارات المجازية ذات الإيحاء الدالّ، مثل قول ابن العلقمي في بداية الفصل الأول: مولاي، قيل: إن قائدا من المغول يُدعَى هولاكو قد وصل إلى تلك القلاع[68] فكلمتا " قيل "، و " يُدعَى " توحي بمدى خبث قائلها، واستخدامه لأسلوب التقية في التعامل مع حاكمه. خصوصًا أنه تدرَّج في الحديث عن هولاكو تدرجًا ذكيًّا، إذ انتقل من حديث غامض مُنَكَّر إلى حديث مُطنَب مفصَّل، موزِّعًا ذلك على أزمان متباعدة، كل حديث حسب درجة ضعف الخليفة.

ويتكئ الكاتب على الإيحاء أيضًا في تكريره للفظة " العلقمي "[69] في ختام المسرحية في المشهد الذي حدث عقب موت الوزير الخائن، والحوار الذي دار بين الرجل البغدادي، وابن ابن العلقمي؛ إذ نشعر كأن الكاتب يريد أن يقول أن الخيانة كالعلقم في مرارتها التي تستمر ولا تنتهي.

ومن أدبية التعبير الدرامي تكرار ابن العلقمي هذه العبارة " وجرى القضاء بعكس ما أملته "[70] إذ هي ذات إيقاع عروضي ظاهر، حيث جاء على نسق شطر من بحر الكامل التام. كما أنها عبارة منقولة من نص الحدث التاريخي، لتعبر بجلاء عن مدى ندمه وشدة حسرته على ما فرط في جنب أمته.

* كما استعان الكاتب بالصوت الإشاري في قوله على لسان هولاكو، امرًا قائده: أرسلوا ركن الدين خورشاه إلى بلاد المغول. وهو يشير بيده على رقبته هو بصوت [كلك]، علامة على القتل[71]. وقد أوحت هذه الإشارة بمدى تمكن هولاكو وسخريته من خصومه الخائرين المستسلمين.

وبهذه الملامح اللغوية، حيث: توظيف اللغة الواقعية، والنزعة الإعلامية، والتنوع بين اللغة الشعبية العامة، واللغة الأدبية النادرة، يتضح لنا ظهور ذات الكاتب المبدعة، وعدم خضوعه للقيود الفنية المُجحفة، مقدمًا الدليل الإبداعي على مُرونة الفصحى وقابليتها للإفادة من اللهجات، مع الحفاظ على أبرز خصائصها وقواعدها نحوًا وصرفًا وبلاغة.

هذا وقد تنوع الحوار في المسرحية تنوعًا واضحًا، إذ يشيع الحوار الخارجي مع الاخر Dialogue[72] ليوضح طبيعة الشخصيات وطريقة تفكيرها، ودورها في صناعة الأحداث، محدثًا ديمقراطية حية في مواجهة النكبة التترية، ومجسدًا رؤى متنوعة للمتلقي.

وقد يستعين الكاتب بالحوار الداخلي مع النفس Monologue ، حيث تُكلِّم الشخصية نفسها بحديث خاص جداً، ربما لا تقدر أو لا تستطيع أو لا تريد البوح به.

وهذا واضح في قول المستعصم: يا إلهي. إنني محتار بين العلقمي والدويدار . معبراً بهذا الحديث المنفرد عن بلوغه درجة عالية من الاضطراب والضعف في الانحياز إلى أحد طرفي الصراع: الصمود أو الاستسلام.

وفي قوله - أيضًا - ليتني قابلتُ الشبان المسلمين. ليتني استمعتُ لهم وأخذتُ بنصيحتهم وقتَها التهيتُ مع النساء وكذلك في قول ابن العلقمي وجرى القضاء بعكس ما أملتُه . فهذان حواران داخليان مع النفس، تعبيراً عن مدى ندمهما وحسرتهما تجاه تفريطهما وعدم أخذهما بأسباب العزة والكرامة !!

وهذا النوع من الحوار - بلا شك - أداة فنية تكشف للمتلقي ما يدور في داخل الشخصية من مشاعر وأفكار ذاتية. ويوضح الكاتب من خلالها ما يدور في الباطن بعد أن أظهر ما يدور في العلن والظاهر.

ويوجد نوع نادر من الحوار في المسرحية يسمى نقدياً الحديث الجانبي Aside وظُفه كاتبنا في المشهد الختامي حيث ينزل الرجل البغدادي من على خشبة المسرح، وهو يصيح أخرجوا ابن العلقمي من دياركم فهولاكو راجع والمقصود من ذلك تعليم المتلقين ووعظهم. وربطهم بالأحداث، وتقديم الكاتب لمغزاه الأسمى، وهو التفرس بما سيحدث، بناءً على ما حدث.

المبحث الثالث

توظيف التراث في المسرحيـة

توطئـة :

من مسلمات الفكر التي يكررها الأصلاء والأدعياء معاً أن التراث هو الرصيد الباقي والذخيرة الخالدة والمدَّخر المعبر عمًّا كانت عليه الأمة في كل المجالات الحضارية. وتلك مسلَّمة تتجلى وضوحا وتزداد استقراراً في آننا هذا، الذي نتعرض فيه لغارة عدائية تتغيا تذويبنا أو زوالنا، بالقضاء على جذورنا وتزييف فروع وجودنا. ومن ثَمّ، كانت الدعوة الصادقة إلى قراءة التراث قراءة مستبصرة، خصوصا التراث التاريخي، ذا الصلة الوثيقة بالأدب السردي.

ويعد الدكتور سلطان بن محمد القاسمي - بمسرحياته الثلاثة - واحداً من المبدعين الذين عوَّلوا على المصدر التراثي التاريخي، الذي وجد فيه ضالته، فراح يُسقط عليه قضايا أمته وهموم عصره، بطريقة فيها السهل الممتنع، حيث الاقتراب الفني من الواقع المباشر، والبعد عن الرمز الغامض والتجريب الحائر.

وهذا الإقبال الإبداعي من كاتبنا على المسرح التاريخي يدفعنا دفعاً إلى مناقشة الأطروحة الشائعة التي مفادها أن بعض كتاب المسرح يتكئون على التاريخ أو يستمدون فكرة مسرحياتهم من التراث، وذلك إما من أجل الهروب من الواقع بدعوى الإسقاط عليه، أو لأن حالة من النضوب أصابت المبدع فاضطر إلى الاستناد إلى الموروث.

وتلك أطروحة تنال من قيمة ذلك النوع المسرحي ومن مكانة مبدعيه، وتحاول أن تعصف بنماذج مسرحية خالدة في شكلها ومضمونها، وهذا ما قرره كثير من النقَّاد؛ إذ " يمكننا الاستفادة من التراث والموروث الشعبي في المسرح الإسلامي؛ فقد يساهم ذلك في تطوير الأشكال الراهنة - بجوار المضمون - إلى ما هو خصوصي ومميز لشخصيتنا، دون إغفال - أيضاً - للتراث العالمي وتجاربه الثرية ولسنا بدعاً في ذلك بين أمم الأرض التي تستلهم التاريخ، بل والأساطير والخرافات.بل إن واحداً من أشهر الكتاب الصهيونيين يحيى في كتاباته التاريخية والمسرحية أحداثاً وقعت منذ أكثر من ثلاثة الاف سنة، وربما لم تكن قد وقعت على الإطلاق، ويحظى بالشهادة والتقدير "[٧٩] .

وهذا يدفعنا دفعاً إلى البحث عن الدوافع التي كانت وراء لجوء الدكتور سلطان القاسمي إلى التاريخ، حتى نقف على درجة الصدق العاطفي في مسرحيته المبحوثة. ولعل هذه الدوافع تتمثل فيما يلي:

* كون الكاتب مؤرخاً متخصصاً، جعل التاريخ جلُّ اهتمامه الأكبر، ومعقد جهده الأعظم، كما هو معروف، ولا ريب في أن التخصص يؤثر في المعجم اللغوي للمبدع، والأدلة على ذلك جلية واضحة، فعلى سبيل المثال نجد أن الثقافة القانونية التي اختص بها توفيق الحكيم، رائد المسرح النثري في عالمنا العربي، واضحة في إبداعاته، خصوصاً يوميات نائب في الأرياف، والسلطان الحائر، وبراكسا أو مشكلة الحكم وغيرها.

* إحساس كاتبنا بمدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية وبالمعطيات الفكرية، التي تستطيع أن تمنح المتلقي المعاصر طاقات فنية وفكرية لا حدود لها، وتمنح الشخصية التاريخية قدرة على تخطّي الرمن التاريخي بإعطائه نوعاً من المعاصرة وهذا دافع فني إذ التاريخ يحتوي على موضوعات وصراعات بين شخوص وتقنيات، تساعد على تكوين العمل الأدبي وتماسكه وتطويره وإنمائه.

* رغبة كاتبنا في التغني بأمجاد الاباء والأجداد أو زيادة الوعي الوطني والقومي، أو إسقاط قضايا الحاضر المعاصر على ذلك الماضي التليد، بحيث تصبح الشخصية التراثية التاريخية، أو الحادثة، أو هما معاً، بمثابة معادل موضوعي - بلغة النقد الأدبي الحديث - يعبر عن موقف الأديب من قضايا أمته وهموم وطنه. فقد تشبث الدكتور سلطان في مسرحيته بجذورنا القومية لتأكيد كياننا وترسيخه في الوقت الذي تتعرض فيه الأمة للخطر الداهم، وهذا طبعي ومتوقع، إذا تلجأ كل أمة مهددة بالأخطار إلى مثل هذا.

كما قد أحس إحساسًا مزدوجًا بالغربة وبجفاف الحياة المعاصرة وتعقيدها، وهذا دفعه إلى الهرب من هذا الواقع ونشدان عالم آخر أكثر نضارة وبكارة في أحضان التراث التاريخي، حيث عفوية الحياة الأولى وتلقائيتها وبساطتها ودلالتها المباشرة، التي تخلو مما يسوء عالمنا من زيف وخداع وإبهام.

* ولعل كاتبنا متأثر - أيضاً - بنشاط حركة إحياء التراث الداعية إلى كشف كنوزه وتجلياته، وتوجيه الأنظار إلى ما يزخر به التراث من دراميات ساحرة وكذلك تأثره بالاتجاهات الداعية إلى الارتباط بالموروث في الآداب الأوربية الحديثة، وخصوصاً دعوة الناقد الإنجليزي ت. س - إليوت الذي قال: ليس لشاعر وفنان في أي نوع من الفنون قيمته الكاملة في نفسه، وإنما تترتب قيمته على أساس علاقته بالسلف من الشعراء والفنانين. وأن الحاضر ينبغي أن يغيِّر الماضي بمقدار ما يوجِّه الماضي الحاضر"[٨٠] خصوصاً إذا كان الأديب كاتبًا في مكانة الدكتور سلطان القاسمي سياسياً وثقافياً، صاحب الاتجاه الفكري والسياسي الملتزم، والنزعة الإسلامية الصادقة، التي يعرضها بكل وسيلة ممكنة، ومنها الشكل الدرامي ذو الرؤية الموضوعية غير المباشرة، ولا الزاعقة أو الصارخة أو الواعظة.

المصدر التراثي الموظَّف:

اتكأ الكاتب في مسرحيته على المصدر التاريخي مستعينا بوسيلة التوظيف لا التسجيل[٨١].

حيث استلهم ما يزخر به التاريخ من معطيات ووقائع، لإسقاط كثير مما تعانيه الأمة عليه، كاشفًا النقاب عن واقع مرير مليء بالمؤامرات والخيانات والتنازلات، واقع يقيس المواقف القومية بمقياس المنفعة السياسية والمادية الهشة المهينة.

فقد استمد كاتبنا أحداث المسرحية من وقائع في منتصف القرن السابع الهجري، وبالتحديد من وقائع سنة ٦٥٣هـ ١٢٥٥ -م. تلك الفترة المعروفة في تاريخنا العربي والإسلامي بأنها بداية عصر الجزئيات أو الدول والإمارات، حيث الانقسامات والصراعات الداخلية، والضعف والخنوع، مما جعل الأمة - الممزَّقة - تستسلم لفعل الدسائس والمكائد التي حيكت ضدها، فتقع في براثن المغول الهمجية، وللأسف بمساعدة بعض العرب والمسلمين، فتحول الوقوع إلى سقوط مزرٍ مشين.

وبمتابعة هذه الأحداث التاريخية التي عرضتها المسرحية، وبموازنتها بما في المصادر التاريخية لهذه الفترة[٨٢]، يتضح أن الكاتب اعتمد على الانتقاء، فلم يستقص كل الأحداث والملابسات التي كانت في هذه الفترة، بل اختار بذائقته ما يحلو له ويناسب

مغزاه وهدفه. فعلى سبيل المثال: ترك المؤلف شخصيات لها دور بارز في هذه الحقبة التاريخية، دور مشابه لدور ابن العلقمي، فهذا الملك الناصر الأيوبي، الذي يُعدُّ أول من اتصل بهولاكو، وأنفذ إليه ابنه يستنجده لفتح مصر، وهذا مقدم الإسماعيلية الذي ركع تحت رجلي هولاكو وسلَّمه قلاعه. وهناك رجلان كانا أسوأ من ابن العلقمي في الخيانة، وكان بيدهما منع هولاكو من دخول بغداد، أو على الأقل التخفيف من حدة السفك وقتل الخليفة، هذان الرجلان هما: نصير الدين الطوسي الذي أكد لهولاكو إمكانية قتل المستعصم، وكان معه، وعطا ملك الجويني الذي كان رئيس ديوانه ومستشاره، وحاكم بغداد من بعده بالإضافة إلى عدد آخر من الخونة[83].

ولكن يبدو لي أن الكاتب اكتفى بابن العلقمي مضخَّمًا من دوره كبديل عن هؤلاء، باعتباره نموذجًا بشريًا دالاً على مثل هؤلاء في كل عصر ومصر.

كما ترك الكاتب الإشارة إلى حادث خطير له أثره الفعَّال في سير الأحداث حينئذٍ، وهو حادث الفتنة التي وقعت بين الرافضة الشيعة وغيرهم، وأهل السنة، والتي تطورت إلى صراع كانت كفة السنة فيه راجحة بسبب وقوف ابن الخليفة إلى جوارهم، ومن ثم ضُربت دورهم، حتى دار كبيرهم الوزير ابن العلقمي، يدل على ذلك ما قاله ذلك الوزير في رسالة إلى صديق له: "وقد نهب الكرخ المكرَّم، وقد ديس البساط النبوي المعظَّم، وقد نُهبت العترة العلوية، واستؤسرت العصابة الهاشمية، فلنأتينَّهم بجنود لا قبل لهم بها، ولنخرجنَّهم منها أذلة، وهم صاغرون، ولكن لما أقول بالمرصاد"[84]. وهذا أكبر دافع لابن العلقمي في مكاتبته للتتار، واستجارته بهولاكو ثأرًا لأهله، فأطمع المعول في أخذ البلاد، وحكى له حقيقة الحال، وكشف له ضعف الرجال، وسرَّ هولاكو من مكاتبة ابن العلقمي وأعجبه اقتراحه، لذلك اجتهد ابن العلقمي في صرف الجيوش وإسقاط أسمائهم من الديوان"[85].

ورغم أن حادث الفتنة مؤثر فاعل لكنه ينال من حزب الصمود] الدويدار - ابن الخليفة [ويضيف بعدًا جديدًا في حزب الاستسلام والخيانة، بعدًا يجمِّل موقفهم، خصوصًا ابن العلقمي. وكاتبنا يبني أحداث مسرحيته على تقبيح الخيانة والخائنين، كما أنه من المقرر نقديًا أن "الأديب لا يُطالَب بأن يستوعب في أدبه جميع حقائق التاريخ وتفاصيله، بل يختار

منها ما يريد، وما يتصل اتصالاً وثيقًا بموضوع مؤلّفه الأدبي، ويستلزمه الفن الأدبي والهدف المقصود "[٨٦].

فللكاتب أن يختار الفترة التي يعالجها، بحيث تشفّ عن حاضر عصره وظروفه، فمن أثناء الماضي يصور بعض جوانب الحاضر، ليبعث من ذلك الماضي مسائل وأراء لها سلطان الماضي في الإساغة والاحتمال، ولها صبغة الحاضر في جلاء القيم الإنسانية أو الدعوة للوعي والتغيير.

وقد يعترض بعض الناقدين على الكاتب أنه اختار لمسرحيته فترة كانت من أحلك فترات تاريخنا وأكثرها انحطاطًا وانكسارًا، مما يقوي اليأس في النفوس!!

وذلك مأخذ له وجاهته، وقد سبق أن أخذه العقاد على أحمد شوقي في نقده لمسرحه، ولكن هذا الاعتراض من السهل الدفاع عنه، بأن عصور المجد والازدهار ربما لا تتيح للكاتب المسرحي عنصر الصراع، الذي تقوم عليه المأسي في غالب الأمر[٨٧]، فالمسرح - وكذلك المؤلّف المسرحي - ليس معنياً بمداراة العيوب أو تجميل القبيح. إن القلم في يده مثل مبضع الجراح، يجرح ويقطع ويسيل الدم، ولكن بحساب وتقدير وحساسية صادقة تتغيًا العلاج والإصلاح.

كما أن الكاتب عبّر بهذه الفترة التاريخية عن فترة زمنية نعيشها، تتشابهان في كثير من الأحداث والظروف، منطلقًا من أن التاريخ يعيد نفسه، وراغبًا في النقد البنّاء لواقعه، وتطهيره وتنويره عن طريق تجسيد مظاهر سوداوية من حياته، كما أن للكاتب مسرحية أخرى فيها تصوير للجانب الأبيض الجميل حيث الرفعة والانتصار والاستقرار، وهي مسرحية الواقع التي قال في مقدمتها التعريفية لقد مرت بالأمة الإسلامية فترات أشد قسوة مما نحن فيه، فلتكن هذه المسرحية دافعًا لعدم اليأس، وحافزًا نحو التوحيد والنضال[٨٨].

ويكفي الدكتور المؤلف أنه - حقًّا - استطاع أن يجعل من هذه الأحداث التاريخية نصًّا مسرحيًا يحمل فنيات تؤهّله للعرض، وتقنيات تجذب المتلقي وتأسره، تسمح له بإسقاط الماضي على الحاضر بفقه، مع التركيز على أهمية الروح القومية في إطار خطاب الإسلام، ودق ناقوس التحذير من المتخاذلين، الذين يسعَون بكل الوسائل الممكنة إلى

تمهيد السبيل للعدو المغتصب ليدمر هذه الأمة الخالدة الصامدة. ولعل في التقاطه هده الحوادث وتنويره عليها إبداعًا في حد ذاته نظرًا للمشابهات بين المدتين في كثير من الظروف والأحداث، والمقدمات والنتائج.

وليس هذا التكنيك الفني غريباً على مؤلف في حجم صاحب السموّ الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي المؤرِّخ والباحث والأديب والسياسي، الذي قصد قصدًا إلى هذه الفترة الحرجة فعرضها برؤية واعية وإيماء بارز، مظهرا أبعادها المأساوية المخيفة، مع الإشارة من بعيد، إلى أن حزب المواجهة والتحدي للأخر المعتدي هو الناجح والفالح، وأن المستقبل لهم؛ لأنهم ذائدون عن حمى الدين والوطن بدمائهم وأرواحهم، وليس باستسلامهم وخنوعهم، كما فعل الحزب الاخر الذي كانت نهايته الذلة والصَّغار والتقتيل!!

لقد قدم لنا الكاتب رؤية عميقة عن واقعنا من خلال اختياره الحرّ من التراث أحداثًا درامية فاعلة، في شكل درامي متقدم للأمام، أحداثًا استفزّت كثيرًا من الأدباء قبله، خصوصًا الشعراء الذين واكبوا أحداث الغزو المغولي منذ بدايته حتى نهايته، فقد عمل الشعراء والعلماء قصائد في مراثي بغداد وأهلها[٢] فهناك الكثيرون الذين هالهم ما سمعوه من أفاعيل المغول في المشرق، فراحوا يقرعون أبواب قصر الخلافة بأيد حديدية، ليوقظوا مَن فيه من سباتهم العميق، وصاحوا بأعلى أصواتهم في وجه الحكام الجاهلين، المنشغلين عن حكمهم بأطماعهم وملذاتهم. وهم حين وقعت الواقعة وصفوا الهجوم ودكّ الحصون، ورثوا الشيخ والمرأة الحصون، وبكوا الرجال وهم يساقون كالقطعان إلى المنون، ثم هم رثوا الديار السليبة، والأراضي المدمّاة الحبيبة، وناحوا على بني العباس الذين كان بساطهم يباس ولا يداس، وتألموا للدين وتصدوا لرد المرتدين[١].

وقد استمر تأثر الشعر بهذه الفاجعة حتى عصرنا الحديث، ذلك لأنها نكبة سُجِّلت بالدم لا بالمداد، فظلت معينًا لا ينضب، يستنبعها الأدباء والمفكرون، ويتعرض لها الشعراء والكتاب، رمزًا حينًا، وتصريحًا حينًا حتى اليوم. وما هذا الاستلهام إلا من انطباع الالام التي حاقت بالأمة العربية انئذٍ. وكانوا كلما أحسوا بغادر يريد بالأمة العربية شرًا استعادوا الصورة الوحشية لهولاكو. وكلما نُكِبوا تذكروا ما جرى لأمتهم في

منتصف القرن السابع[91]، ولعل أبرز مَن استلهم ذلك الحديث وأعاد وصفه الشاعر العراقي الكبير معروف الرصافي بقصيدة بائية طويلة عنوانها هولاكو والمستعصم[92].

وإن كان الشعراء يقفون أمام هذه النكبة وقوفًا تسجيليًّا غالبًا، ولا يُوظِّفونها في نقد واقعهم وإيقاظ ذوي الإمرة فيهم. أما كاتبنا فقد تفاعل مع هذا الحديث التاريخي تفاعلاً إيجابيًّا وعصريًّا، معبرًا عن آلامه ونظرته للمشكلة والخلاص. أو العقدة والحل. لحاضرنا ومستقبلنا، من خلال خوضه للأحداث، وتصويره للمشاهد، وتأليفه وترتيبه للحوارات، بقلم متحرِّق الفؤاد، وعقل عميق التفكير، سديد الرؤية تجاه كل آليات هذا العمل المسرحي ومعطياته. وليس في ذلك أية مبالغة، بل تلك حقيقة يخلص إليها كل من قرأ هذا العمل المسرحي الحي.

قيمة التوظيف:

إن القارئ للمسرحية أو المشاهد لعرضها التمثيلي، يخرج بجملة قيم فنية وفكرية واضحة، لعل من أهمها ما يلي:

* محاولة تبصير الجميع – قمةً وقاعًا – بحقائق تتجاوز الإدراك الطبيعي للأحداث، فالأدب ليس هو الواقع، بل هو بالأحرى صورة أخرى للواقع المنعكس على مراة الفكر. وقارئ النص القصصي الدرامي يتحرك مع النص في كل اتجاه، إما نحو الماضي حيث تظل الأحداث شاهدة على العصر، أو نحو الحاضر حيث تظل الصراعات المتشابكة والأصوات المتداخلة، أو نحو المستقبل حيث افتراض التوقعات. وهذا هو ما يسمى بالتنبو [prophecy][93].
* إحياء الروح الثورية والكفاحية في الأمة، مقدمًا الأوجاع والآلام الماضية في ثوب حديث، وجالدًا شخوص السقوط والخزي عن طريق تجسيدها في صور ماضوية قناعية، قاتمة في حياتها ونهايتها. وبذلك تكون مسرحية شيخنا الجليل من النصوص البديعية في ديوان أدب المقاومة الحديث والمعاصر، ذلك الذي ينطلق من أن " الأدب نشاط إنساني يقاوم عوامل الضعف والخور التي قد تلمُّ بالنفس البشرية في لحظات الانكسار "[94].

فالكاتب – على النحو الذي رأيناه في تشريح البناء الفني للمسرحية – صوت صادق

وجاد، يرتحل بنا - بوعي نافذ - إلى ما دون القشرة، يضرب بمبضعه في واقعنا، متجاوزاً المسلمات، باحثاً عن الشكل الفني الأكثر واقعية وعصرية في التعبير عن وضعية الأمة الراهنة باحتجاج والتياع ونقد.

* أثبت الكاتب إبداعياً أن المادة التاريخية صالحة للقالب الدرامي، إذا وضعت في إطار رؤية تفسيرية للتاريخ، ليس بهدف البكاء على الأطلال، أو كتابة أخرى مكررة لأحداث الماضي، وإنما بهدف منع البكاء ثانية، وفهم أسباب انهيار الأمم وضياع الأوطان. لعل هذا التاريخ لا يعيد نفسه في الكوارث والانكسارات فقط. وإنما يعيد نفسه في الأمجاد والانتصارات أيضاً. وبخاصة أننا في هذا العصر نرى أندلسيات جديدة تتساقط وتنهار، قد تفضي في النهاية إلى فناء هذه الأمة بأكملها وانقراضها. كما تحذر وتنبه أحداث المسرحية"[90]، فالمسرحية إذن خطاب من الماضي إلى الحاضر بضرورة الوعي والفقه بسير الأحداث والمخططات، وبدور كل فرد من أبناء الأمة في سبيل المواجهة أو الخلاص من هذا الخطر المحدق، الذي حدث ماضياً، ويحدث حالياً.

وبذلك، يثبت الكاتب أن "التجارب التاريخية قد لا تختلف كثيراً عن التجارب المعاصرة؛ لأنها، كلها، تجارب إنسانية يمكن أن تهدينا إلى ما نبتغي من حقائق النفس البشرية ومآسي الحياة "[91].

وذلك ما صنعه "القاسمي" بقدرة كاملة وإتقان واضح، فقد هرع بنا صوب التاريخ دون أن يغض الطرف عن لحظته الحياتية الآنية، فصار صاحب نظرة ماضية ورؤية حاضرة تقنّعت في خضم شخوص درامية بعيدة في الزمن عنا، قريبة في الحال منا، وقد امتلك شجاعة في تحمل مناقشة غيره له عن طريق هذه الحوارات المتشابكة والمتصارعة بين حزبين مختلفين متصادين، لا يمكن أن يلتقيا أو يتفقا، رافضاً حزب الاستسلام والخنوع، ومؤيداً حزب الصمود والمواجهة.

وبذلك، كانت المسرحية ساحة حرة لتلاقي الأفكار تلاقياً فكرياً بناءً وفاعلاً، وفضاءً رحباً لحوار الأحزاب والتيارات، مما جعلها تخترق جدار المنظور وتتجاوز مسلّمات الزمان والمكان وتلغي المسافات، لتصل بالقارئ أو المشاهد - إلى المغزى المطلوب.

المبحث الرابع

معالم الحداثة الفنية في المسرحية

مما لا شك فيه أن كاتبنا الدكتور سلطان القاسمي قد قدم بمسرحيته - ومسرحيتيه الأخريين - دلالة على استمرار العقلية العربية المبدعة المعاصرة في مواجهة الماضي ومحاولة إحيائه وإعادة حكيه حكيًا فنيًّا موظفًا للتعبير عن آلام الواقع الماثل وتقديم سبل الخلاص منها. رغم أن المسرح ذا المادة التاريخية يحتاج إلى تقنية عالية من الفن، ولا يقدم عليه إلا صنف خاص من المسرحيين الذين رُزقوا موهبة فائقة في هضم التاريخ وقدرة على محاولة قراءته وتفسيره وإعادة تدبره. وشيخنا من هؤلاء؛ إذ مسرحيته مزدحمة بمعالم تجديدية حداثية متنوعة، حيث لم يكتف بنقل الماضي نقلاً حرفيًّا، تقليدًا ونسخًا، بل كانت له إضافاته المميزة على ما سجلته وثائق التاريخ حول المادة التاريخية المبدعة: مادة سقوط بغداد على يد التتار.

فقد اخترع شخصيات لم تُوجد في كتابات المؤرخين القدماء المعاصرين للأحداث أو اللاحقين، وكان دورها جزئيًّا في سير الأحداث وتطورها، وهي شخصية الشباب المسلم، الذين يمثلون دور أهل الحق المحجوبين[97]. وشخصية البنت المغولية التي قدمها هولاكو إلى ركن الدين خورشاه ثمنًا له على استسلامه وتنفيذه أوامر هولاكو[98]، وشخصية الأمير المغولي، الذي يقوم بإذلال ابن العلقمي، والقضاء على كل ما هو إسلامي من قراءة للقرآن أو رفع للأذان[99]. كما أبرز شخصية ابن ابن العلقمي، الذي يقوم بدور وزير خلف ابن العلقمي في عهد استيلاء المغول على بغداد[100]، معطيا لها دورًا مؤثرًا في خاتمة العمل الدرامي، رغم خفوت هذه الشخصية في كتابات أسلافنا المؤرخين. وحداثة هذه الشخصيات تبعها حداثة في أفعالهم وحواراتهم مع بعضهم أو غيرهم.

فمن أمثلة الحوارات الجديدة قول ابن العلقمي مخاطبًا على اعتراض الدويدار: "إنهم خطر على المنطقة، ألم تسمع بقائمة الضحايا على أيدي أولئك الناس. ونحن لماذا نلوم المغول في حصارهم لتلك القلاع. ألم يكونوا جيوبًا للإرهاب في بلاد المغول، وتهديد أمن المغول والرؤساء المغوليين أنفسهم دون استثناء"[101]، وقوله مخاطبًا المستعصم عن الرسالة التي سيوجهها إلى هولاكو: إنها حبر على ورق [102]، وقول هولاكو. القوة هي

الحق، وهي شعارنا دائماً. وكذلك الحال إذا وازنّا بين نص الرسائل المتبادلة بين هولاكو والمستعصم لوجدنا تغييراً واضحًا وإضافة مميزة على ما سجلته يد المؤرخين ولكنه تغيير في اللغة والصياغة فقط، وليس في الفكر، فعلى سبيل المثال نجد في الوثائق التاريخية قول المستعصم لهولاكو ألا يعلم الأمير أنه من الشرق إلى الغرب، ومن الملوك إلى الشحاذين، ومن الشيوخ إلى الشباب، ممن يؤمنون بالله ويعملون بالدين كلهم عبيد هذا البلاط وجنود لي. وقد عبّر عنها القاسمي بقوله على لسان المستعصم إن المسلمين من المشرق إلى المعرب كلهم تحت طلبي ورهن إشارتي، سيسيرون تحت قيادتي ضد المغول الغزاة . وفي الوثائق نجد المستعصم يقول إنني مع الخاقان - يقصد منكوقاأن أخو هولاكو - وهولاكو قلب واحد ولسان واحد، وإذا كنت مثلي تزرع المحبة، فما شأنك بخنادق رعيتي وحصونهم . وقد عبّر عنها القاسمي بقوله هولاكو إني أنصحك أن تصغي إلى صوت السلام، وترجع من حيث أتيت. وإلا أقول لك ارجع إلى خراسان، ونتنازل لك عن الأراضي التي احتللتها برضانا واختيارنا

فمثل هذه التغييرات في نص المادة التاريخية للمسرحية مقصود إليه قصدًا من قبل الكاتب، وذلك لتحقيق عدة غايات - في نظري - منها إثبات ذاته وتقديم الدليل على مقدرته الإبداعية، والتيسير على المتلقي بجعل العبارة التراثية، العريقة العتيقة في لفظها وأسلوبها، عبارة حداثية معاصرة موجزة تصل إلى ذهن المتلقي وقلبه بسرعة.

وبذلك يتحول الماضي إلى حاضر في الشكل والمضمون، عن طريق التحوير في اللغة والأحداث والشخصيات. ومن ثم، يفر الكاتب من التقيُّد المسرف بالتاريخ الذي قد يجعله مجرد كاتب جديد لأحداثه، لا مبدعًا دراميًا له رؤيته الخاصة. وليس معنى عدم تقيده أنه قلب حقائق التاريخ أو عبث بمنطقه، بل هو تصرف فيه بحرية منضبطة مسؤولة وفقًا لمقتضيات الفن، وما يرمي إليه شيخنا من أهداف وضحها في مقدمة مسرحيته. هذه المساحة من الحرية الإبداعية هي التي يبيحها النقاد للكاتب المسرحي في تعامله مع التاريخ أحداثًا وشخوصًا(١٠٩).

ومن معالم الحداثة الفنية البارزة في جنبات المسرحية عمد الكاتب إلى **الإسقاط الفني**، منطلقًا من أن التاريخ في التكوين الفني برهان ينير الفكر ويطلق النبوءة والمحاذير. وهذا كان سببًا في انقسام الشخصيات إلى مجموعتين مجموعة

الشخصيات الحقيقية المأخوذة من الواقع التاريخي، والتي تظهر على المسرح بأسمائها الحقيقية المعروفة جيدًا للجمهور والقارئين، وما أكثرها في مسرحيتنا، ومجموعة شخصيات خيالية، ابتدعها الكاتب ابتداعًا حتى يتسنى له الربط بين وقائع التاريخ المنفصلة في وثائقه وكتب مؤرخيه، وقد لعب الإسقاط دوره المؤثر في تحقيق غايات الكاتب.

ومن أهم الإسقاطات التي تبرق في مسرحيتنا:

* كون الخليفة ضعيفًا في مواجهة العدو؛ لأنه معزول عن شعبه، معزول فكريًا عن طريق وزيره الداهية، ومعزول جسديًا وروحيًا عن طريق انغماسه في سماع الأغاني والتلذذ بالنساء، وسيطرة الحاجب والشرابي كبير البلاط وتحكمهما في المتصلين بالخليفة. وذلك واضح في اللقطة التالية:

الشرابي: الخليفة لا يريد أن يقابل أحدًا. (يعلو صوت الشباب المسلم).

الخليفة (من الداخل): شرابي مَن عندك ؟

الشرابي: مولاي إنهم مجموعة من الغوغائيين.

الخليفة: اطردهم يا شرابي.

شرابي يدفع بالشباب إلى الخارج بواسطة جنود برماح، ويعلو صوت الموسيقى وقهقهات النساء "[111].

وهذا الانعزال يؤدي بالخليفة إلى الضعف والتهاون أمام الخطر المحدق، حيث التنازل لهولاكو عن الأراضي التي احتلها، وبذل الأموال والمجوهرات وكل ما بخزائن الخلافة له، مع جعل الخطبة في المساجد باسمه، وغير ذلك من مظاهر التذلل والخضوع[112].

* ونتيجة للإسقاط السابق نجد كاتبنا يجعل الخليفة – ذلك الضعيف المحجوب عن شعبه – يتحدث بعبارات منتفخة، لا واقع لها، ولا تخدع العدو أو تؤثر فيه؛ لأنه يعرف عنا كل شيءٍ، من مثل قوله مخاطبًا وزيره: "أنا الخليفة العباسي أتذلل لهذا الكافر"[113]، وقوله في حال غضبه من سماعه لرسالة هولاكو: "أنا الخليفة العباسي يأمرني هذا الأحمق. اكتب يا ابن العلقمي: هولاكو، إني أحذرك أنت وجنودك من غضب الله، الذي سينزل عليكم إن تعرضتم لبني العباس. إن المسلمين من المشرق إلى المغرب كلهم تحت طلبي ورهن إشارتي، سيسيرون تحت قيادتي ضد المغول الغزاة "[114].

* ولم يخدع العدو بهذه العبارات العنترية – مع تقديري التام لعنترة الجاهلي الشجاع في فنه وواقعه – فهو يعرف كل شيء عن بغداد. قصرها وجيشها وحال أهلها. والدليل على ذلك معرفة هولاكو بصناديق الذهب المدفون في حوش القصر[115]، وذلك لأن السلطة العليا مخترقة بالعملاء حيث ابن العلقمي والجويني والطوسي وعباراتهم الإرهابية المثبطة، يقول ابن العلقمي " ستزهق النفوس، وتضيع الفلوس. مولاي إن قوة المغول عظيمة، لا نستطيع أن نجابهها ولديهم سلاح فتاك. إنه المنجنيق والعربات الخاصة بقذائف الأسهم النارية. إن الخبراء الصينيين هم الذين يديرون الآلات القاذفة"[116]. ثم يجيب على سؤال المستعصم "ما العمل؟ بقوله (من ورقة كانت بجيبه) مولاي إن الخزائن والدفائن التي تملكها، حفظت لهذا اليوم لتدرأ الشر عن هذه الأسرة، ولحماية الكرامة والعرض وسلامة النفس. لذلك فإنه يجب إعداد ألف حِمْل من نفائس الأموال. وألفًا من نجائب الإبل. وألفًا من الجياد العربية المجهَّزة بكل الآلات والمعدات التي تحتاجها "[117].

* ونظرًا لهذا الضعف السياسي والسلطوي للخلافة واختراقها من قبل العملاء نجد العدو المغولي يتلاعب بالخلافة كل مُلْعَب، فيكرهها على مساعدته في تحطيم قوة إسلامية أخرى. وذلك في رسالة وجهها هولاكو إلى المستعصم وقرأها ابن العلقمي للمستعصم قائلاً: "مولاي إن هولاكو يطلب منك أن ترسل كتيبة من قِبلك، مساهمةً منك في حربه ضد تلك القلاع المسلمة التي يحاربها"[118] وأخذ ابن العلقمي يمارس دوره الخياني بإرهاب الخليفة وإرجافه، مصورًا القلاع المسلمة بأنها خطر على الخلافة وجيوب للإرهاب، تهدد أمن المغول[119].

* وهذا التلاعب بالخلافة من قبل العدو سببه حالة التفرق والتخبط في قرارات قمة السلطة نتيجة نقص المعلومات، والعمالة للعدو، والانعزال عن حياة الناس. وهذا واضح في حوار المستعصم وابن العلقمي والدويدار حول قضية "معاونة هولاكو" في حربه ضد القلاع المسلمة المقاومة. فقد استطاع ابن العلقمي أن يصل بالمستعصم – صاحب القرار السياسي – والدويدار – صاحب الرؤية العسكرية – إلى نتيجة مفادها الموافقة على إرسال أموال ومجوهرات لهولاكو بدلاً من إرساله قوة من جيش الخلافة لمساعدة هولاكو[120]!!

وتلك النتيجة. بلا شك. تصب في صالح العدو، وتدل على أن بغداد مُمَهَّدة نفسياً ومادياً لدخول هولاكو بأقل الخسائر الممكنة إن وجدت مقاومة.

* ومن مظاهر اختراق العدو للسلطة ما أثبته الكاتب من مراسلات سرية تجسسية مع العدو، يتضح ذلك من قول ابن العلقمي محاولاً إقناع الخليفة بإرسال رسالة لهولاكو فيها تذلل "مولاي إنها حبر على ورق، ولن يطلع عليها أحد، ودويدار - قائد المعارضة في قصر الخلافة - غير موجود حتى يعترض على هذه الكلمات"[١٢١].

* ومن أسباب ضعف الخلافة طغيان اللهو والمجون على البلاط، رغم شعور الشعب بالحزن العميق لحصار العدو لبغداد، حيث تجد الفصل الأول مزدحمًا بأصوات الموسيقى الغنائية المطربة وضحكات النساء العاهرة، وهذا ما دفع أحد الشباب المسلمين إلى توجيه هذه الكلمة البليغة إلى الشرابي "ما مصيبة هذه الأمة إلا أنت، رتبت لاختيار هذا الخليفة الضعيف، وأخذت تغريه بالنساء والرقص واللهو حتى تسيطر أنت وأمثالك على مقدرات الحكم. وهناك كثير من بني العباس، أدخلتموهم السجن، وعذبتموهم عندما رفضوا المبايعة لهذا الخليفة حتى أجبرتموهم على الاعتراف به"[١٢٢].

* وتأتي النهاية لهذا الاختراق وهذا الضعف، نهاية حقيقية. إنها السقوط التام للجميع: قيادة سياسية، وقيادة عسكرية، وعملاء وخونة، الجميع سقط وقضى عليه العدو، والسبب هو الخيانة العامة بكل أشكالها، التي هي السبب في وجود هولاكو وحضوره في صورة القوي الجبَّار القهَّار، الذي لا يمكن مواجهته، ومن ثم يخلص المؤلف في النهاية إلى ما يريد أن يقوله منذ عنوان المسرحية، وهو أن ابن العلقمي – نبع الخيانة – لم يمت، وعلينا إخراجه من بين صفوفنا"[١٢٣]، وأنه إذا ظل موجودًا بيننا الان، كما كان في الماضي، وكان حالنا الآني والاتي، كحال أسلافنا الراحلين، فإن هولاكو عائد لا محالة[١٢٤]..

وهذه الإسقاطات على الواقع من الماضي، ليس فيها مباشرة زاعقة، وليست متراكمة في مكان واحد من المسرحية، بل جاءت موزعة توزيعًا متناسقًا، يجعلها مقبولة من المتلقي، ومساعدة للكاتب على تحقيق غرضه الذي بيَّنه في مقدمته التجريدية المنطقية، فكانت تقنية جمالية مطلوبة، وموضع اشتياق من المتلقي، وليس موضع ملل أو لا مبالاة أو نفور.

ومن مظاهر التحديث الفني في المسرحية، إضافة إلى ما سبق، المفارقة اللغوية"، حيث يقدم الكاتب كلاماً على غير مقصده الحقيقي، يستخلص منه المعنى الثاني الخفي من المعنى الأول المباشر، مرتكزاً على تحقيق العلاقة الذهنية بين الألفاظ، أكثر مما يعتمد على العلاقة النغمية التشكيلية.

وذلك واضح أبرز الوضوح في المشهد الذي يعقب موت الوزير الخائن ابن العلقمي. ونصه:

الأمير المغولي يرجع ومعه شاب، ويجلسه مكان ابن العلقمي. وهو يقول

الأمير المغولي: أنت الآن الوزير.

الوزير : سمعًا وطاعة يا مولاي.

(يخرج الأمير المغولي وجنوده، ليدخل وهو يقول):

الرجل : أنا من أهالي بغداد. لقد ظلمني الوزير السابق. انتقم لي ربي منه حسبي الله ونعم الوكيل (يدنو من الوزير وهو يسأله):

الرجل : ما اسم الوزير الجديد ؟

الوزير : ابن العلقمي.

الرجل : ابن العلقمي مات.

الوزير : أنا ابنه. أنا ابن ابن العلقمي !!

(يصرخ الرجل البغدادي في وجه ابن العلقمي. وهو يقول :)

الرجل : ابن ابن العلقمي، رمز الخيانة مرة ثانية "[١٢٦].

فالمفارقة في هذا المشهد نابعة من اسم الوزير، وهو اسم حقيقي مكون أساسي في تأكيد سوداوية الإضحاك: إذ يتربع على كرسي الوزارة العلقم ، حتى إذا مات جاء خليفته علقمًا يتجدد، ومن ثمّ يكون الضحك الممزوج بالأسى، صادرًا بسبب المفارقة، حيث يموت وزير دون أن يدري الشعب. وهنا تكون الغلطة، أو الغفلة، التي تجعل الشاكي يتعجل في إظهار سخطه على الوزير السابق، ليكتشف أنه لم يتغير شيء، وأن الخيانة مثل العلقم، لا تنتهي مرارتها"[١٢٧] وأن الوزارة والمتولّين لها في ظلال المعتدين المحتلين لا

يمكن أن تكون حُلوةً، بل هي دائمًا مرارة، تنتقل من شخص إلى آخر، أو من جيل إلى جيل.

وهكذا جاءت المفارقة مُوظَّفة لتكون آلية اتصال سرى بين الكاتب والقارئ ولتكون سلاحًا في يد الكاتب للهجوم الساخر على الخاسرين والغافلين، وللتعريض بغير المتبصرين بوقائع الماضي، ومن ثم جاءت خليطًا من الهجاء والسخرية، وهذا يدل على قدرة كاتبنا على استغلال قدرته الإبداعية على إثارة المتلقي ودفعه دفعًا على إعمال عقله فيما يقرأ أو يشاهد. وتلك من غايات الإبداع الدرامي العليا.

ويتصل بهذه المفارقة من حيث الإغراب والمفاجأة مشهد فيه ما يُسمَّى نقديًّا كوميديا سوداء أو دامعة، استعان بها كاتبنا لتصوير الحالة المزرية التي وصل إليها بعض القادة عصرئذٍ، وللتعريض أو التذكير بحال بعضهم في أننا الحزين. فعلى الرغم من أن الشعور العام للمسرحية شعور مأساوي قاتم، يسيطر عليها الجو الكابوسي الفظيع، حيث الانتقال من شدة إلى أخرى، ومن بلية إلى ثانية، ومن مؤامرة إلى مؤامرة - على الرغم من ذلك نجد في المسرحية مسحة تتجلى في مواقف تنتمي إلى الكوميديا، ولكنها الكوميديا السوداء، التي تجري مع السياق الحدثي والنفسي للمسرحية"(١٢٨) مثال ذلك المشهد الذي يصف فيه القائد هولاكو الطريقة التي استجدى بها سلطان مهزوم حياته من القائد المغولي الدموي، ونص هذا المشهد:

ابن العلقمي : مرحبًا بعظيمنا. مرحبًا بملكنا. سيدي إن الناس في بغداد كلهم سعداء، ويتطلعون للّقاء بك. حتى الذي أخطأ وقاوم المغول. فإنهم يريدون العفو منك.

هولاكو : العفو على طريقة السلطان عز الدين.

ابن العلقمي : وما هي طريقة السلطان عز الدين ؟!

هولاكو : السلطان عز الدين ملك الروم قاوم أحد قوادنا الذي أرسلناه إليه، فبدلاً من أن يرحب به قام بمحاربته، وكنت حاقدًا عليه، إلا أنه قَدِم عليَّ قبل أيام عند حدود تبريز، بعد أن عرف باستيلائنا على بغداد. وقد قدّم اعتذاره بطريقة عجيبة. رسم وجهه تحت النعال وقدمه لي. (هولاكو يخلع النعال ويوجه قاع النعال ناحية الجمهور لإظهار الصورة. وهو يقول:)

قال السلطان عز الدين: إن هذه صورتي التي تحت نعليك امل أن تكون شفيعًا لي، وتجعلني مفتخرًا بلطفك. يا ابن العلقمي ألا تريدني أن أعفو عنه. عفوت عنه[١٢٩]!!.

ولكن هل العفو يفيد ذلك السلطان الذليل، المُسمَّى - زورًا أو سخرية - عز الدين، نعم لقد صار بسبب هذه الفعلة القبيحة المخزية حيًّا، لكنها حياة أمرُّ وألذع وأشنع من الموت وما أصدق قول عنترة الجاهلي:

لا تسقني مـاء الحياة بذلـــة　　　بل فاسقني بالعز كأس الحنظـل

مـــاءُ الحيـاة بذلـــةٍ كجهنـــم　　　وجهنّمٌ بالعــزّ أطيـبُ منـزل[١٣٠]

وأرى أن هذا الموقف من خيال الكاتب؛ إذ لم أطلع عليه فيما تيسر لي من مصادر تاريخية.

ومن مشاهد الكوميديا السوداء كذلك وضع الأمير المغولي حذاءه على فخذ ابن العلقمي عندما اقترب منه، وحاول النهوض له. وقال له لا داعي لذلك حضرت لأخبرك بأن قواتنا قتلت أربعين ألفًا من أهالي الحلة، وهي الان في طريقها إلى البصرة[١٣١] وبعد هذا المشهد المرري تكون نهاية ابن العلقمي مزرية أيضًا، إذ يأتيه الأمير المغولي قائلاً أنا جئتك يا ابن العلقمي لأمر هـام، وهـو أننـا وصلنـا إلى البصـرة، واستولينا على جميع الأراضي. صحيح قُتل خلق كثير. ولكن لا يهم أسمعت يا بن العلقمي (يرفسه برجله فيقع ابن العلقمي على الأرض ميْتًا) (يأمر الأمير المغولي جنوده بأن يحملوه إلى الخارج) احملوه إلى الخارج سأتي بوزير آخر[١٣٢].

وهذه نهاية كل جبان رعديد وخائن ذليل، بالغ كاتبنا مبالغة معقولة في تصويرها حتى يتعظ كل قارئ ومشاهد. وهذا الإذلال المُتَفنّن فيه، الواقع على خونة الأمة حدث. أيضًا. لقادتها المستسلمين أمثال المستعصم وركن الدين خورشاه، فقد كانت نهايتهما مأساوية، ولم يفلتا بجبنهما واستسلامها من قهر هولاكو وجبروته. وتلك سُنَّة الله في كونه، في صراع الحق والباطل، الخاسر دائمًا هم الجبناء الأذلاء، الخونة العملاء، أحارص الناس على حياة، مهما كانت حقارة هذه الحياة !!

الخاتمــــة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا نهتدي لولا أن هدانا الله رب العالمين. وبعد.

فقد خلصت من هذه القراءة النقدية إلى جملة نتائج، هي:

* جاءت مسرحية " عودة هولاكو " مسرحية مُكوَّنة من بِنْيات مترابطة وملتفَّة حول تحقيق هدف تعليمي وعظي، لكن غير مباشر، ولا خطابي، بل قائم على أليات الفن الحديثة من إعمال الخيال في أحداث المسرحية من حيث ترتيبها وشخوصها وأنماطها، وإسقاط عناصرها الماضية على مشابهات من الواقع، والمفارقات اللغوية اللذيذة، وتقديم ألوان من المشاهد الكوميدية السوداوية الدامعة. وقد تنوع الصراع إلى عقدي وسياسي واجتماعي ونفسي.

* جاءت لغة العمل فصيحة. في مجملها. متنوعة بين تراثية جزلة حينًا، وثقافية إعلامية حينًا اخر، وموحية شاعرية نادرًا. كما لجأ الكاتب إلى التعبير العامي في موضعين اقتضاهما المقام والسياق والجو النفسي للموقف. كما جاء الحوار. غالبًا. خارجيًا، وأحيانًا داخليًا أو جانبيًا.

* قدم الكاتب رؤيته الذاتية المعاصرة حول مأساة الأمة الانية في قالب درامي، ذي مادة تاريخية، مقررًا مسئولية كل حاكم عن مصيره ومصير المحكومين، ومُدِينًا. بطريقة غير مباشرة. للحكام المُفرْطين، بجعلهم سببًا رئيسًا في السقوط السياسي والعسكري في الماضي، الذي يرمز. أو يُسقَط على. إلى مثيله في الواقع، إذ تستمر ازدواجية الماضي والراهن في جدلية كاشفة تقدم الدليل إثر الدليل على صدق التوازي وصحة التشابه بين ما مضى وما يقع، وما سيقع، معطيًا فِراسة أدبية فريدة يقدرها عالم الإبداع الأدبي، ويحرص على أدائها وتثمينها في الساحة النقدية.

* لم يكن عمل كاتبنا في مسرحيته نسخًا أو نقلًا للتاريخ أو تقيُّدًا مسرفًا بنصه، بل كان قراءة إبداعية واعية له، فيها تطوير وتغيير، لا ينال من صدق أحداث الماضي، وتصويرًا دراميًّا يجعل التاريخ حيًّا فاعلاً في الحاضر، محاولاً حثَّ الأنا. وكذلك المجتمع. على البحث عن وسائل التغيير والخلاص من وعثاء هذه الحالة الراهنة

المأساوية في العديد من تفاصيلها ووقائعها، حتى لا تحدث نتيجة الماضي السقوط وإلا صرنا غير عاقلين، حيث لا نستوعب التاريخ ولا نتعلم من أخطاء أهله.

* أضاف الكاتب حقًّا بهذه المسرحية نموذجًا إبداعيًّا بارزا في الياته ومعطياته، إلى مكتبة الأدب الإسلامي المعاصرة، تلك التي تفتقر، أو تشكو، مُرُّ الشكوى، من الفقر في هذا الجنس الأدبي، خصوصًا بعد رحيل الكاتب الإسلامي الكبير الأديب الدرامي الدكتور نجيب الكيلاني. فالمخلصون من دعاة هذه المدرسة الأدبية، الأدب الإسلامي ينادون إلى الإكثار من الإبداع الملتزم بقيم الدين الثابتة وتقاليد الفن العريقة والمقبولة عقليًّا نقديًّا في هذا الجنس الأدبي الفعَّال، الذي يتعرض الآن للتسطيح والإهمال أو الانحراف والتزييف على يد مَن يُسمُّون المجرِّبين.

فكاتبنا بإبداعه يدخل في رحاب هذه المدرسة المثالية، جاعلاً من الإيمان سداداً، ومن العروبة عماداً، ومن العربية الفصيحة المرنة صوتاً عاليا مسموعاً مُشاهداً، ومن القيم الرفيعة منبرًا وواقعًا، بلا تبذُّل أو تعهُّر في اللفظ أو التركيب أو المشهد. وبذلك يُوجد في الواقع الأدبي أهل أدب وفنٍّ يتديَّنون أو أهل دين وعقيدة يتفنَّنون

هوامـش البحـث

١- راجع مقدمة المؤلف لروايته، وعقود الخير ص ٦٥-٦٩. إعداد أ/سمير حسين، إصدار جامعة الشارقة، سنة ٢٠٠٣م.

٢- راجع مقدمة المؤلف للرواية، وعقود الخير ص٦٦-٦٧.

٣- راجع تحليل الدكتور أحمد الرعبي لهذه المسرحية في مقاله "المسرح الثوري وأقنعة التاريخ" المنشور بمجلة الرافد عدد يوليو سنة ٢٠٠٤م، ص٦٥ وما بعدها

٤- راجع مقدمة الكاتب للمسرحية، وعقود الخير ص٦٩.

٥- راجع مقال "في تكريم الشيخ الدكتور سلطان القاسمي" للدكتور نادر القنة المنشور في مجلة الرافد، العدد ٨٢ ربيع الآخر يونيو سنة ٢٠٠٤م. وعقود الخير ص ٩٣-٩٤

٦- راجع النص والعرض المسرحي في دولة الإمارات ص١٢٠، للأستاذ هيثم الخواجة، طبع وزارة الثقافة والإعلام سنة ٢٠٠٣م. والمسرحية الممثَّلة شعرية، من إبداع الشاعر المصري محمود غنيم

٧- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله لمسرحيات القاسمي الثلاثة ص٦ طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق عربية سنة ٢٠٠٣م

٨- السابق ص٧ بتصرف.

٩- هو عبد الله بن منصور بن محمد بن أحمد، آخر سلالة هارون الرشيد، ولد ببغداد سنة ٦٠٩هـ، وولي الخلافة بعد أبيه سنة ٦٤٠هـ، والدولة في شيخوختها، لم يبق منها للخلفاء غير دار المُلك ببغداد. ذكر المؤرخون أنه لم يكن يُلقي بالاً لما يدور حوله في داخل البلاد وخارجها، ففي الداخل كانت الفتن منتشرة، وبخاصة بين أهل السنة والشيعة، وكانت الأحقاد تأكل قلوب كبار المُتَنَفِّذين. وكان ضعيف الرأي، ألقى مقاليد الأمور بيد كبراء دولته، الذين أساءوا ولم يحسنوا، فسرحوا قسماً كبيراً من الجيش، وأجهزوا على عُدته وعتاده، فكانت نهاية المستعصم ونهاية الخلافة وانقراض بني العباس – تقريباً – سنة ٦٥٦هـ. راجع ترجمته في الحوادث الجامعة للبغدادي (ت ٧٢٣هـ) ص٥٢٤ وما بعدها، طبع المكتبة العربية ببغداد سنة ١٣٥١هـ، والأعلام للزركلي ٤/١٤٠ طبع دار العلم للملايين لبنان سنة ١٩٨٦م.

١٠- هو حفيد جنكيز خان، استقرت له كثير من البلاد، وامتد ملكه عشر سنين. لا يُعرف من أولاده أو أحفاده من فاقه في القتل والسفك، كانت أمه وزوجه مسيحيتين، ولكنه ظل متمسكاً بوثنيته، شأن أجداده. وكان شديداً على تعاليم الإسلام خاصة، وقد توفي سنة ٦٦٤هـ بالقرب من كورة مراغة. راجع ترجمته في "السيف المهند في سيرة الملك المؤيد" لبدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ) ص١٨١-١٨٢، تحقيق أ/ فهيم شلتوت، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٣م

١١- هو ابن علاء الدين، سابع أمراء الإسماعيلية. قتل أباه سنة ٦٥٤هـ، وراسل هولاكو، وأبدى له الطاعة والخضوع، ونزل عن قلعة ألموت، وأمر باقي القلاع أن تستسلم لجيش هولاكو. وكان المغول كلما استولوا على قلعة أو تسلموها هدموها وأحرقوا ما فيها، وقتلوا جنودها. وكان نصير الدين الطوسي يحثه من الداخل على الاستسلام، ورافقه إلى حضرة هولاكو. ورغم خضوع ركن الدين وتسليمه القلاع، فقد أمر منكوقاآن أن يُقتل وتُحتَّ جذور أسرته جميعاً. راجع ترجمته في كتاب "التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي" ص٥٢-٥٣، بتصرف، د/ محمد التونجي، طبع دار طلاس بدمشق سنة ١٩٨٧م.

١٢- هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، كان فيلسوفاً، رأساً في العلوم العقلية والأرصاد والرياضيات. ولد بطوس، قرب نيسابور سنة ٥٩٧هـ ابتنى بمراغة قبة ومرصداً عظيماً، واتخذ خزانة ملأها، من الكتب التي نُهبت من بغداد والشام والجزيرة، فيها نحو أربعمائة ألف مجلد، وعلت منزلته عند هولاكو، فكان يمدُّه بما يريد من الأموال، وكان يطيعه فيما يشير به عليه. ولذا بالغ ابن قيم الجوزية في تصوير سوء فعلته ذاكراً أنه

"نصير الشرك والكفر، الملحد وزير الملاحدة، شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه، فعرضهم على السيف" وله كثير من المصنفات في العلوم المختلفة، وشعر كثير بالفارسية. وقد توفي سنة ٦٧٢هـ ببغداد.

راجع ترجمته في إغاثة اللهفان لابن قيم الجوزية ٢/٢٦٧، طبع مصر سنة ١٣٥٨هـ، وفوات الوفيات ٢/٢١٤٩، وشذرات الذهب ٥/٢٣٩، والأعلام ٧/٣٠-٣١.

١٣- راجع في ذلك دينامية النص. تنظير وإنجاز للدكتور محمد مفتاح ص٧٢ طبع المركز العربي الثقافي، بيروت سنة ١٩٧٧م.

١٤- مقاييس اللغة ٤/١٨١، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، طبع الحلبي القاهرة سنة ١٩٧٠م.

١٥- مسرحية عودة هولاكو ص٩٢، ٩٣.

١٦- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله ص١٨.

١٧- السابق ص١٨، ١٩.

١٨- راجع في ذلك فن كتابة المسرحية للاجوس أجري ص٥٠-٥٢ ترجمة الأستاذ دريني خشبة، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٣م، والنقد الأدبي د/ أحمد أمين ص١٧٣، طبع النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٨٣م ط٥

١٩- في طبعة القاهرة للمسرحية [مشابهًا] وهذا خطأ نحوي ومطبعي واضح.

٢٠- السابق ص ٥

٢١- الأدب المقارن للدكتور الطاهر مكي، ص٥٥، طبع مكتبة الأداب سنة ٢٠٠٠م.

٢٢- المسرحية ص٥٠.

٢٣- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله ص٦، ٧ بتصرف.

٢٤- راجع في ذلك الشعر والتاريخ في المسرح للدكتور محمد عناني، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٩٩م

٢٥- سورة يونس الايات ١٠١، ١٠٢، ١٠٣.

٢٦- راجع في تتبع الحالة السياسية والعسكرية للخلافة في هذه الفترة أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي للدكتور مأمون فريز جرار ص١٥-٣١، طبع مكتبة الأقصى بعمّان سنة ١٩٨٣م. والتيارات الأدبية إبان الزحف المغولي للدكتور محمد التونجي ص٢٢-١٠٠، إضافة إلى المصادر التاريخية التي سجلت هذه الفترة مثل البداية والنهاية لابن كثير، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي، وشذرات الذهب للعماد الحنبلي، وغيرها.

٢٧- عودة هولاكو ص٥٠.

٢٨- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله للمسرحيات ص٢١-٢٢ بتصرف.

٢٩- راجع المسرحية ص٦١-٦٢

٣٠- عودة هولاكو ص٥٣

٣١- السابق ص٦١.

٣٢- السابق ص٦٩.

٣٣- السابق ص٨٧

٣٤- هو محمد بن أحمد بن علي، أبو طالب، مؤيد الدين الأسدي، البغدادي. وزير المستعصم العباسي، وصاحب الجريمة النكراء في ممالأة هولاكو على غزو بغداد، وفي رواية أكثر المؤرخين اشتغل في صباه بالأدب، وارتقى إلى رتبة الوزارة سنة ٦٤٢هـ، فوليها أربعة عشر عامًا، ووثق به المستعصم فألقى إليه زمام أموره. وكان حازمًا خبيرًا بسياسة الملك، كاتبًا فصيح الإنشاء، اشتملت خزانته على عشرة آلاف مجلد. وقد نفى عنه بعض ثقات المؤرخين خبر المؤامرة على المستعصم. وقد مات ودفن في مشهد موسى بن جعفر بالكاظمية ببغداد. وخلفه في الوزارة ابنه عز الدين محمد بن محمد بن أحمد. وهناك روايات أن ابن العلقمي أهين على أيدي التتار بعد دخولهم، ومات غمًا في قلة وذلة. راجع في

ترجمته الحوادث الجامعة لابن الفوطي ص٢٠١-٢٣٦، والبداية والنهاية ٢١٢/١٣، والنجوم الزاهرة ٢٠/٧، وسير أعلام النبلاء ٣٦١/٢٣-٣٦٢، والأعلام ٣٢١/٥، والتيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٦٦-٦٧.

٣٥- السابق ص٥٦، وراجع ص٧٤.

٣٦- السابق ص٥٧.

٣٧- السابق ص٦٥.

٣٨- السابق ص٨٣.

٣٩- راجع تقديم د/ محمد حسن عبد الله ص٢٢ بتصرف.

٤٠- هو مجاهد الدين أيبك الدويدار الصغير، مقدم جيش العراق زمن المستعصم، أحد الأبطال المذكورين، والشجعان الموصوفين. كان يقول: لو مكّنني أمير المؤمنين المستعصم لقهرتُ التتار، ولشغلتُ هولاكو بنفسه. وقد قُتل مع الخليفة وحُمل رأسه ورأس الملك سليمان شاه، وأمير الحج علاء الدين فنُصبوا بالموصل. راجع سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٧١/٢٣، ترجمة رقم ٢٦٤، وله ترجمة في الفخري في الآداب السلطانية ص٢٧١، والحوادث الجامعة ص٣٢٨، والوافي بالوفيات ٤٧٥/٩-٤٧٦، وغير ذلك من المصادر التاريخية.

٤١- ورد في المسرحية بلفظ "الدرتنكي" أو "الطرتنكي" ولم أعثر له على ترجمة فيما توفر لديّ من كتب التاريخ والتراجم.

٤٢- هو جمال الدولة، أمير الجيوش، شرف الدين أبو الفضائل الحبشي المستنصري إقبال الشرابي، جعل في سنة ٦٢٦هـ مقدم جيش العراق، له معروف كثير وجود على الصلحاء والشعراء، وبذل في بناء المدارس، والتقى التتار في سنة ٦٤٣هـ فهزمهم، فعظم بذلك وارتفع قدره، وصار من أكبر الملوك إلى أن توجه في خدمة المستعصم نحو الحلة لزيارة فمرض بها، فرجع إلى بغداد وتوفي بها في شوال سنة ٦٥٣هـ.

راجع سير أعلام النبلاء ٣٧٠/٢٣، ترجمة رقم ٣٦٠، وجعل صاحب النجوم الزاهرة وفاته سنة ٦٥٥هـ ٥/٧، وراجع الحوادث الجامعة ص٢٠٨، وشذرات الذهب ٦١/٥، وغير ذلك.

٤٣- في سير أعلام النبلاء ٣٦٢/٢٣وشذرات الذهب ٤٦٨/٧، أن ابن المستعصم هو الأمير أبو بكر!!!

٤٤- عودة هولاكو ص٧٩

٤٥- السابق ص٨٧.

٤٦- عودة هولاكو ص٨٧.

٤٧- هو عطا ملك الجويني، كان رئيس ديوان هولاكو ومستشاره، وحاكم بغداد من بعده، بالغ في تقدير المغول. فقد ألف كتابا في تاريخهم، وتوسع فيه، فذكر جذور نشأتهم، وكان يهلل لبطولاتهم وانتصاراتهم في المشرق، بل اعتبرهم هبة من الله لنصر الحق على الظلم بل قيل إنه رثى هولاكو" وكتابه في ذلك هو تاريخ فاتح العالم ثلاثة مجلدات. راجع التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٧٠، ٥٢٢.

٤٨- راجع المسرح السياسي ص١٢٩، د/ عبد العزيز حمودة، طبع دار البشير بعمّان سنة ١٩٨٨م و"نحو مسرح إسلامي" ص٧٢، د/ نجيب الكيلاني، طبع دار ابن حزم، بيروت سنة ١٩٩٠م.

٤٩- راجع في ذلك النقد الأدبي الحديث د/ محمد غنيمي هلال ص٦٣ وما بعدها، طبع دار نهضة مصر.

٥٠- عودة هولاكو ص٧٠.

٥١- الكامل في التاريخ ٣٥٨/١٢، طبع مصر ١٨٨٥، طبع دار صادر بيروت سنة ١٩٦٥م.

٥٢- المختصر ١٩٤/٣، طبع دار المعرفة، بيروت، والبداية والنهاية لابن كثير ٢٠٣/١٣، طبع دار السعادة، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢٧١/٥، طبع مصر سنة ١٣٥١م.

٥٣- تاريخ الخلفاء ص٤٠٣، طبع مصر سنة ١٩٦٩م.

٥٤- المسرحية ص٩٣.

٥٥- راجع المسرح ص ، د/ محمد مندور، طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م، والأدب ومذاهبه ص١٧، د/ محمد مندور، طبع دار نهضة مصر القاهرة سنة ٢٠٠٣م.

٥٦- راجع فن كتابة المسرحية ص٢٤٨ وما بعدها، والمدخل لدراسة الفنون الأدبية واللغوية ص١٣٦ وما بعدها، والنقد الأدبي للأستاذ أحمد أمين ص١٤٥ وما بعدها

٥٧- راجع المسرحية ص٩٠، ٩١.

٥٨- راجع السابق ص٥٣-٥٥.

٥٩- المسرحية ص٥٦.

٦٠- المسرحية ص٦١

٦١- راجع السابق ص٥٧-٥٨.

٦٢- راجع " في النقد المسرحي ص٨٩. وما بعدها، د/ محمد غنيمي هلال، و المسرح الإسلامي. روافده ومناهجه ص٣٥٥ وما بعدها، أحمد شوقي قاسم، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٨٠م.

٦٣- راجع المسرحية ص٥٣، ٥٦، ٧٣، ٧٤، ٧٥.

٦٤- راجع السابق ص٧٥.

٦٥- راجع السابق ص٧٨

٦٦- راجع السابق ص٥٤، ٦٥، ٧١، ٨٣، ٨٩، ٩٣.

٦٧- راجع تقديم د/ محمد حسن عبد الله ص٣٥.

٦٨- المسرحية ص٥٣.

٦٩- راجع المسرحية ص٣٣

٧٠- السابق ص٩٠، وراجع البداية والنهاية ١٣/١٢، والنجوم الزاهرة ٧/٢ وشذرات الذهب ٧/٤٦٨

٧١- السابق ص٦٥.

٧٢- راجع في النقد المسرحي ص٩ وما بعدها، وفن كتابة المسرحية ص١٩٤، وما بعدها، المدخل لدراسة الفنون الأدبية واللغوية ص٧٩ وما بعدها إلخ.

٧٣- راجع في ذلك المراجع السابقة.

٧٤- المسرحية ص٧٦.

٧٥- السابق ص٧٩-٨٠.

٧٦- السابق ص٩٠

٧٧- راجع المدخل لدراسة الفنون الأدبية واللغوية ص١٤٨.

٧٨- المسرحية ص٩٣

٧٩- راجع في ذلك الأدب المقارن ص٥٠٥، د/ الطاهر مكي، طبع مكتبة الآداب سنة ٢٠٠٠م، ونحو مسرح إسلامي د/نجيب الكيلاني ص٧٢، طبع دار ابن حزم للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٩٩م والنص والعرض المسرحي في الإمارات ص١١٥، طبع وزارة الإعلام والثقافة سنة ٢٠٠٣م. وآفاق تطويع التراث العربي للمسرح ص٧.

٨٠- راجع: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة لستانلي هايمن ١٤٢/١، ترجمة د/ إحسان عبّاس، ود/ محمد يوسف نجم، طبع دار الثقافة ببيروت، واستدعاء الشخصيات التراثية للدكتور علي عشري زايد ص٢٧، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٩٧م، ومقال د/ عبد الراضي زكريا " التراث التاريخي في مسرحيات الدكتور سلطان محمد القاسمي، ص٧٦، المنشور في مجلة الرافد عدد يوليو سنة ٢٠٠٤م

٨١- راجع في بيان مصطلحي التسجيل والتوظيف: استدعاء الشخصيات التراثية، د/ علي عشري زايد ص٢٥، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٩٧م.

٨٢- تتبع ذلك في المصادر التاريخية الكثيرة التي سجلت هذه الأحداث، وراجع العزو المغولي حتى عين جالوت للدكتور محمد التونجي طبع لندن سنة ١٩٨٤م، ومؤيد الدين العلقمي لمحمد الشيخ حسن الساعدي، طبع النجف سنة ١٩٧٢م، ومادة تتر في دائرة المعارف الإسلامية بقلم بدرتلد ترجمة أحمد الشنتاوي وآخرين، وأصداء الغزو المغولي في الشعر العربي، د/ مأمون فريز جرار ص٧-٤٢، طبع مكتبة الأقصى بالأردن سنة ١٩٨٣م، وبغداد في شعر الماضي والحاضر للدكتور صبري أبو حسين ص٧-١٠٧ طبع سنة ٢٠٠٣م

٨٣- راجع فوات الوفيات ٧٧/٢، وشذرات الذهب ٣٠٩/٥، ترجمة الملك الناصر، والتيارات الأدبية ص٦٩-٧٠، وص٢٦٢-٢٦٥

٨٤- راجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١١١/٥، وتتمة المختصر لابن الوردي ٨٢/٢ والتيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٦٩، د/ محمد التونجي.

٨٥- البداية والنهاية ٢٠٢/١٣، والسلوك للمقريزي ٤١٢/٢/١، والتيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٦٧.

٨٦- المسرح د/ محمود مندور ص٧٨، وفي النقد المسرحي ص٩٠-٩١ د/ محمد غنيمي هلال، طبع دار العودة بيروت سنة ١٩٧٥م.

٨٧- راجع المسرح ص٧٥-٧٦.

٨٨- راجع المسرحية ضمن أعمال الثلاثة المطبوعة في إصدار سلسلة آفاق عربية ص١٥٠، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٣م عدد ٦٣.

٨٩- راجع النجوم الزاهرة ٥٩/٧، والحوادث الجامعة لابن الفوطي ص٣٣٤.

٩٠- التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص١٦٠ وراجع أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي ص٥٤، د/ مأمون فريز جرار، وبغداد في مرآة شعر الماضي والحاضر للمؤلف ص٤٤، طبع سنة ٢٠٠٤م.

٩١- التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٢١٢. وراجع أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي ص٥٤.

٩٢- راجع القصيدة في ديوانه ص٣٦٢، وفي كتاب أوراق بغداد قصائد كثيرة في هذا المضمون إعداد وتحرير د/ عبد الحكيم راضي وآخرين، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة سنة ٢٠٠٣م.

٩٣- راجع فن القصص بين النظرية والتطبيق، د/ نبيلة إبراهيم ص١١-١٣، طبع مكتبة غريب، بالقاهرة، والمدخل لدراسة الفنون الأدبية واللغوية ص٦٩، إصدار قسم اللغة العربية بكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر، طبع دار الثقافة بقطر سنة ١٩٨٧م.

٩٤- أدب المقاومة د/ غالي شكري ص٧، طبع دار المعارف سنة ١٩٧٠م.

٩٥- راجع الشعر والتاريخ في المسرح، د/ محمد عناني طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، سنة ١٩٩٩م ومقال المسرح الثوري وأقنعة التاريخ دراسة في مسرحية القضية للدكتور سلطان القاسمي " المنشور في مجلة الرافد عدد يوليو سنة ٢٠٠٤م ص٦٥ وما بعدها.

٩٦- المسرح، د/ محمد مندور، ص٧٥. و راجع: الأدب ومذاهبه، د/ محمد مندور ص١٣، طبع نهضة مصر القاهرة سنة

٢٠٠٣م. ودراسة الأدب العربي، د/ مصطفى ناصف ص٢٠٥، طبع الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، واستدعاء الشخصيات التراثية ص١٢٠، د/ علي عشري زايد.

٩٧- عودة هولاكو ص٥٧.

٩٨- السابق ص٦٣.

٩٩- السابق ص٩٠، ٩١. وتوجد شخصية موازية لها في الفصل الثاني ص٦٥ هي شخصية القائد توتار.

١٠٠- السابق ص٩٢.

١٠١- السابق ص٥٤.

١٠٢- السابق ص٥٦.

١٠٣- السابق ص٦٠، وقد كررها المؤلف على لسان هولاكو في نهاية كل فصل. راجع ص٨٣، ٨٩.

١٠٤- راجع جامع التواريخ لفضل الدين الله العمري مجلد ٢/ج ١ ص ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، طبع مصر سنة ١٩٦٠م، والتيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٥٢٩ وما بعدها.

١٠٥- التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٥٣١-٥٣٢.

١٠٦- عودة هولاكو ص٧١.

١٠٧- التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي ص٥٣٢.

١٠٨- عودة هولاكو ص٧١.

١٠٩- راجع في ذلك في النقد المسرحي ص٩٠، د/ محمد غنيمي هلال، طبع دار العودة بيروت سنة ١٩٧٥م، والمسرح للدكتور مندور ص٧٧، والمسرح الإسلامي روافده ومناهجه ص٣٥٦، د/ أحمد شوقي قاسم، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٨٠م.

١١٠- راجع في ذلك المسرح السياسي للدكتور عبد العزيز حمودة ص ب-ح طبع دار البشير بعمان سنة ١٩٨٨م، وتقديم الدكتور محمد حسن عبد الله ص٣٦.

١١١- عودة هولاكو ص٥٨.

١١٢- عودة هولاكو ص ٧١-٧٤.

١١٣- السابق ص٥٦

١١٤- السابق ص٧٠.

١١٥- السابق ص٨١.

١١٦- السابق ص٧٣

١١٧- السابق ص٧٤.

١١٨- عودة هولاكو ص٥٤

١١٩- راجع السابق ص٥٤-٥٥.

١٢٠- راجع السابق ص٥٥-٥٦.

١٢١- السابق ص٥٦.

١٢٢- السابق ص ٥٧-٥٨.

١٢٣- راجع السابق ص٩٢، ٩٣.

١٢٤- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله ص٣٧، ٤٠.

١٢٥- راجع في مفهوم المفارقة وقيمتها من القص في النظرية والتطبيق، د/ نبيلة إبراهيم ص١٩٧ وما بعدها، طبع مكتبة غريب.

١٢٦- عودة هولاكو ص٩٢.

١٢٧- من مقدمة الدكتور محمد حسن عبد الله ص٣٣.

١٢٨- من تقديم الدكتور محمد حسن عبد الله للمسرحية ص٣١.

١٢٩- عودة هولاكو ص٨٧-٨٨.

١٣٠- ديوان عنترة ص١٩٨، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ١٩٨٤م

١٣١- عودة هولاكو ص٩٠.

١٣٢- عودة هولاكو ص٩٠-٩١ بتصرف.

ثبت بأهم مصادر البحث ومراجعه

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: الكتب المطبوعة:

- **ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ):** الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، سنة ١٩٩٥م
- **أحمد أمين(دكتور):** النقد الأدبي، طبع دار النهضة المصرية سنة ١٩٨٣م
- **أحمد شوقي قاسم (دكتور):** المسرح الإسلامي روافده ومناهجه، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٨٠م
- **أحمد رحماني (دكتور):** الرؤيا والتشكيل في الأدب المعاصر، طبع مكتبة وهبة بالقاهرة، سنة ٢٠٠٤م.

النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية والتطبيق ، طبع مكتبة الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية بالسعودية سنة ٢٠٠٣م

- **بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ):** السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، تحقيق أ/ فهيم شلتوت، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة، سلسلة الذخائر سنة ٢٠٠٣م.
- **ابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ):** النجوم الزاهرة، طبع المؤسسة المصرية العامة بالقاهرة سنة ١٩٦٣م.
- **ابن خلكان (ت ٦٨١هـ):** وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق د/ إحسان عباس، طبع دار صادر بيروت سنة ١٩٧١م
- **خير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦م):** الأعلام، طبع دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، سنة ١٩٨٠م.
- **الذهبي (ت ٧٤٨هـ):** سير أعلام النبلاء، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت سنة ١٩٨٥م.
- **السبكي (ت ٧٧١هـ):** طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د/ محمود الطناحي ود/ عبد الفتاح الحلو، طبع الحلبي وشركاه بمصر، سنة ١٩٦٤م.
- **ستانلي هايمن** النقد الأدبي ومدارسه الحديثة ترجمة د/ احسان عباس، ود/ محمد يوسف نجم، طبع دار الثقافة، بيروت.د.ت
- **سعيد شوقي(دكتور):** تذوق فنون القص، طبع كلية الاداب بشبين الكوم، مصر، سنة ٢٠٠٢م
- **سلطان بن محمد القاسمي (دكتور)** عودة هولاكو ، القضية، الواقع [ثلاث مسرحيات قصيرة] طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، سلسلة آفاق عربية عدد ٣٩ طبع سنة ٢٠٠٣م.
- **سمير الشيخ حسين** عقود الخير [ترجمة شخصية لسمو الدكتور سلطان القاسمي] ، اصدار جامعة الشارقة طبع سنة ٢٠٠٣م
- **السيوطي (ت ٩١١هـ):** تاريخ الخلفاء، طبع مصر سنة ١٩٦٩م.
- **شوقي ضيف(دكتور):** فصول في الشعر ونقده، ، طبع دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٩٨٨م

في النقد الأدبي، طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

- **صبري أبو حسين (دكتور):** بغداد في شعر الماضي والحاضر، طبع سنة ٢٠٠٤م
- **الصفدي (ت ٧٦٤هـ):** الوافي بالوفيات ، طبع دار النشر شتايز شتوتغارت ألمانيا سنة ١٩٨١م.
- **الطاهر أحمد مكي (دكتور):** الأدب المقارن، طبع مكتبة الآداب بالقاهرة، سنة ٢٠٠٠م.
- **عبد الحكيم راضي (دكتور)** أوراق بغداد، إعداد وتحرير طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة، سلسلة الذخائر سنة ٢٠٠٣م.

- **عبد العزيز حمودة (دكتور)**: المسرح السياسي، طبع دار البشير بعمّان، الأردن، سنة ١٩٨٨م.
- **علي عشري زايد (دكتور)**: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، طبع دار الفكر العربي بالقاهرة، سنة ١٩٩٧م.
- **ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)**: شذرات الذهب، طبع بيروت سنة ١٩٨٨م.
- **غالي شكري (دكتور)**: أدب المقاومة، طبع دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٩٧٠م.
- **ابن فارس (ت ٣٨٥هـ)**: مقاييس اللغة ، تحقيق أ/ عبد السلام هارون، طبع الحلبي وشركاه بالقاهرة، سنة ١٩٧٠م
- **فاروق أوهان(دكتور)**: آفاق تطويع التراث العربي للمسرح، طبع وزارة الإعلام والثقافة بدولة الإمارات العربية المتحدة، سنة ١٩٩٩م.
- **ابن الفوطي البغدادي (ت ٧٢٣هـ)**: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، طبع المكتبة العربية ببغداد سنة ١٣٥١هـ.
- **قسم اللغة العربية بكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر**: المدخل لدراسة الفنون الأدبية واللغوية، طبع دار الثقافة بالدوحة سنة ١٩٨٧م.
- **ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)**: إغاثة اللهفان ، طبع مصر سنة ١٣٥٨هـ.
- **ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)**: البداية والنهاية، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٨٩م
- **لاجوس أجري**: فن كتابة المسرحية ترجمة د/ دريني خشبة طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٢م
- **مأمون فريز جرار(دكتور)**: أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي،طبع مكتبة الأقصى بعمان ، الأردن، سنة ١٩٨٣م
- **محمد التونجي (دكتور)**: التيارات الأدبية إبان الزحف المغولي، طبع دار طلاس بدمشق سنة ١٩٨٧م.
- **محمد حسن عبد الله(دكتور)**: المسرح السياسي عند الشيخ الدكتور سلطان القاسمي جدل الراهن والتاريخ، مقال نشر كتقديم للمسرحيات الثلاثة للدكتور سلطان، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٣م.
- **محمد عناني (دكتور)**: الشعر والتاريخ في المسرح، طبع الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٩٩م.
- **محمد غنيمي هلال (دكتور)**: في النقد المسرحي، طبع دار العودة، بيروت سنة ١٩٧٥م.

  النقد الأدبي الحديث، طبع دار نهضة مصر ١٩٧٧م.
- **محمد مفتاح(دكتور)**: دينامية النص. تنظير وإنجاز،طبع المركز العربي الثقافي ببيروت سنة ١٩٧٧م.
- **محمد مندور (دكتور)**: الأدب ومذاهبه، طبع دار نهضة مصر، سنة ٢٠٠٠م.

  المسرح، طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م.
- **مصطفى ناصف(دكتور)**: دراسة الأدب العربي، طبع الدار القومية للطباعة بالقاهرة، سنة ١٩٧٠م.
- **نبيلة إبراهيم(دكتور)**: فن القص بين النظرية والتطبيق، طبع مكتبة غريب بالقاهرة،د.ت.
- **نجيب الكيلاني (دكتور، طبيب)**: نحو مسرح إسلامي، ، طبع دار ابن حزم، بيروت سنة ١٩٩٠م.
- **هيثم الخواجة**: النص والعرض المسرحي في دولة الإمارات، طبع وزارة الثقافة والإعلام سنة ٢٠٠٣م.
- **ابن الوردي (ت ٧٤٩هـ)**: تتمة المختصر، تحقيق أحمد رفعت البدراوي، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، سنة ١٩٧٠م.

ثالثًا: الدوريات:

- **أحمد الزعبي (دكتور)**: المسرح الثوري وأقنعة التاريخ، مقال منشور بمجلة الرافد،إصدار دار الثقافة والإعلام بالشارقة، عدد يوليو سنة ٢٠٠٤م.

- **صبري ابوحسين (دكتور)**: سقوط بغداد في مرآة الشعر العباسي، بحث منشور في مجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق جامعة الأزهر، العدد الرابع والعشرون، سنة ٢٠٠٤م.
- **عبد الراضي زكريا(دكتور)**: التراث التاريخي في مسرحيات الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، مقال منشور في مجلة الرافد، إصدار دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، عدد يوليو، سنة ٢٠٠٤م.
- **محمود خليل**: عودة هولاكو ومسرحة التاريخ، مقال منشور في مجلة المجتمع بالكويت، عدد ٥٨٧، سنة ٢٠٠٢م.
- **نادر القنة (دكتور)**: في تكريم الشيخ الدكتور سلطان القاسمي، مقال منشور في مجلة الرافد،إصدار دار الثقافة والإعلام بالشارقة عدد ٨٣، يونيو، سنة ٢٠٠٤م

Abstract

The Mechanism of Art and Its Information in the Play 'Hollacho's Return' written by Dr. Sultan Al-Kasimi: A Critical Reading in the Patrimonial event and the Modernity of View

Dr. Sabri Fouzi Abdullah

This is an analytical and critical study of an Emarati work of 'tragedy' which has connections with today's reality of the nation. It is the play of Hollacho's Return written by Dr. Sultan bin Mohammad Al-Kasimi showing the writer's ability to use the mechanisms of the art of theatre in studying the historical and patrimonial events in order to express a modern view in an objective manner.

ملخص البحث

الترجمة والمترجمون: المصادر التاريخية والتواصل الحضاري

الدكتوره خولة قائد أحمد

تنظر هذه الورقة في بدايات الترجمة عندما لم تكن تعتبر فناً أو علماً بالمعنى الحديث، وإنما اداةً لنقل المعرفة من لغة إلى أخرى ووسيلة قوية للتواصل بين الحضارات، وتستعرض الورقة جهود عدد من المترجمين البارزين الذين أرسوا قواعد فن الترجمة وأدوارهم في تطوير المعرفة رغم أن جهودهم قد اهملها المؤرخون والأكاديميون والمناهج الأكاديمية، وبالتحديد فإن الورقة تركز على أدوار المترجمين الذين أسهموا في نشأة وتطور الحضارة الإسلامية التي تعتبر واحدة من أرقى الحضارات العالمية وأكثرها إستنارةً وتأثيراً على المجتمعات.

Translation During the Islamic Civilization and its Affects on Literature and Science (p.41-61). Riyadh King Faisal for Research and Islamic Studies Publications.

Mayerhoff, M (2001). Science and medicine. In, Sir Thomas Arnold and Alfred

Guillaume (Eds) The Islamic art and architecture (pp.311-355) New Delhi Goodword Books [first published in Oxford 1931 under the title of The Legacy of Islam]

Muhammad A. (1969). The art of translation. The Institute of Research and Arabic Studies.

Murad, Said. (1988, Fall). The Arab Islamic civilization and the West's position
from it. Al-Ikleel Magazine (3)(4), p.150-165.

Rodinson, M. (1974). The western image and western Islamic
studies. In J. Schacht & C.E. Bosworth (Eds) The legacy of Islam Oxford U.K. Clarendon Press. [Translated by Dr. Mohammad Suhair Al Samhoory, Dr. Hussain Moonis, and Dr. Ehsan Sidki Alamad.]

Sabra, A. A. (1988, Fall) The cultural and civilization connections
between the Arabs and the Greeks. Alikleel Magazine(3) (4) ,126-142.

Shjaab, Mohammad (1988, Fall). The connection between the
Arabic and European civilization. Al-Ikleel Magazine, (3)(4), 143-149.

Trend, J. B. (2001) Spain and Portugal. In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Eds.) The Islamic art and architecture (pp. 1-39) New Delhi Goodword Books [formerly published in Oxford in 1931 under the title of The Legacy of Islam]
Zaimech, S. (Wed 26 December, 2001) 1000 years of missing astronomy. In Foundation of Science and Technology. Muslimheritage.com

References

Al-Jailani (1994) The art of translation and the Arabic language sciences Riyadh Al Haya'ah Al Arabia Lilkitab.

Al-Namlah, 1992) The old Islamic translation centers In Translation During the Islamic Civilization and its Affects on Literature and Science Riyadh King Faisal for Research and Islamic Studies Publications

Al-Seeni, M I (1996) Translation from Arabic in the scientific field and its affect on the western civilization In Translation During the Islamic Civilization and its Affects on Literature and Science (p 65-76) Riyadh, King Faisal for Research and Islamic Studies Publications

Badawi A (1979) The role of the Arabs in shaping European thought Beirut Dar Al-Kalam

Barker, E. (2001). The crusades. In, Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Eds) The Islamic art and architecture (pp 40 77) New Delhi Goodword Books [first published in Oxford 1931 under the title of The Legacy of Islam]

Browne, Edward, G. (2001). Islamic medicine. New Delhi: Goodword Books. [These are the FitzPatrick lectures delivered at the Royal College of Physicians in 1919 1920, First printed in Cambridge in 1921, entitled Arabian Medicine]

Dha-Dha, Hassan (date unknown) In (no Ed) Translation during the Islamic civilization and its influence on literature and sciences (pp 7 40) The Islamic nation and the translations of sciences Saudi Arabia King Faisal Center for Research and Islamic Studies

Durant, W. (1950). The Age of Faith. New York: Simon and Shuster (6th printing).

Farookh, O. (1980). Arabic literature in the framework of world literature. The World of Thought Magazine. Kuwait: Ministry of Communication.

Foundation for Science and Technology (FSTC Limited). (Fri 01, Nov , 2001) The Fallacy of the 'Dark Ages.' MuslimHeritage.com. / **Info@fstc.co.uk**

Foundation for Science and Technology (FSTC Limited),(Wed, 26 December, 2001) Transmission of Muslim Astronomy to Europe. Muslim Heritage.com. / **Info@fstc.co.uk**

Foundation for Science and Technology (FSTC Limited), (Thu 24 April, 2002) Muslim Founders of Mathematics

Foundation for Science and Technology (FSTC Limited),(Tue 04 March, 2003) The Impact of Translations of Muslim Science on the West

Foundation for Science and Technology (FSTC Limited),(Fri 01 November, 2002) The fallacy of the 'Dark Ages'.

Gabrieli, F (1974) Islam in the world of the Mediterranean Sea In, J Schacht & C E Bosworth (Eds), The legacy of Islam Oxford UK Clarendon Press [Translated by Dr Mohammad Suhair Al-Samhoory, Dr. Hussain Moonis, and Dr Ehsan Sidki Alamad]

Hitti, P H (1970, 10th ed.) History of the Arabs: From the earliest times t the present London: Macmillan Press Ltd

Kramers, J H (2001) Geography and commerce In, Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Eds), The Islamic art and architecture (pp 78 106) New Delhi Goodword Books [first published in Oxford 1931 under the title of The Legacy of Islam]

Makki, A (1996) Translation from Arabic to other languages in the literary and humanistic fields. In

on until the 19th century" (Meyerhoff, 2001). By this period in time we have the translator Andrea Alpago of Belluno (d. 1520) from Italy who translated many important books of Avicenna and others which were widely used in Western universities. And that is how the 'barren scientific soil' of Europe was 'fertilized'.

Conclusion

Because of the vast area, the amount of knowledge, and the time span, it is quite difficult for one source to even try to do justice to all those who deserve to be credited for this 'fantastic' effort, nor can it give a full picture, since a great deal of material has been either damaged, distorted or lost all together, material which may have contained the work of many more translators and many more translated works.

Paving a new road which leads anywhere is never an easy task, and those who worked in the field of translation throughout history have had to work very hard, go on a journey that was full of obstacles and hardships we can only imagine. But they persevered, and kept working, translating and transferring precious cargo from one culture to another. The journey of the transfer of this precious cargo began with the translators and learning centers hundreds of years before the rise of the Arab Islamic Empire, gathered its power and momentum and launched ahead with amazing speed, flourished and sped into action during the rein of the Arab Islamic Empire, and was finally passed on to the West beginning at Baghdad, whence it was forwarded by Muslim, Christian, and Jewish intermediaries to the Muslims in Spain; and hence, by intermediaries again, it was conveyed to the Christian West.

We owe a depth of gratitude to all known or unknown soldiers of translation, intermediaries, who worked whether in pre or post-Islamic centers, in Heran, Jusdeshpor, Baghdad, Toledo or Sicily, and whether they worked individually or in recognized schools, centers, or universities-those who have helped in the development of civilization, and in one way or another, connected our worlds and alleviated some of the fears of the 'unknown.'

the Normandy reign. Roger II was highly affected and influenced by the Fatimid Caliphates and their courts in Egypt, usually appearing in an Arabic robe with Arabic script on it. He established an academy for translating the Arabic sciences into Latin. And so a new movement similar to that in Toledo was begun even if it was late by many years.

During the reign of Geon I, son of Roger II, the translation movement became more active. One of the well known translators of this period was his famous minister, Enrico Aristippo [most probably Aristippus of Catania] who translated many works, for example those on Aristotle, Plato and Ptolemy. The Italian translator, said to be Europe's most prominent and prolific of all the translators from Arabic, is Gerardo de Cremona (1114-1187). He moved to Toledo in search of learning astronomical sciences, especially those in the astronomical books of Ptolemy, at the head of which is '*Almagest*' which is a Greek word which stands for '*ala'atham*' the great. It was referred to as the greatest books of Ptolemy in astronomy. Gerardo translated this book into Latin in the year 1175AD, not knowing that the book had been already translated by Aristippus. But it was Gerardo's translation that was the more famous. Gerardo de Cremona was accredited for the translation of more than 70 (FSTC Limited, 2001, mentions 87) Arabic books in astronomy, algebra, mathematics, and medicine Badawi (1979).

Sicily continued to play a major role in translation throughout the reign of many different kings. All the kings from Roger I to Frederick II, Manfred, and Charles I of Anjou, 'drew leading men to Palermo regardless of language or religion' and it is here as in Toledo, according to Mayerhoff , that a 'troop of translators began to make Latin versions from Greek and Arabic' which mainly dealt with astronomy and mathematics. Here we have translators such as the Jew Farragut of Girgenti, who translated Al- Rhazes' '*Continens*', Moses of Palermo, who is the Jew that was trained as a Latin translator at the order of King Charles, and of course Micheal Scot, already mentioned previously. In Northern Italy we had Burgundio of Pisa who was busy doing translations of the Galenic works, Accusius of Pistoia, Bonacosa. Mayerhoff mentions the translator David Hermenus, who fell into this age, and says that there were many anonymous translations of a great deal of works from Arabic were translated in Latin.

The translations continued even after the turning point of the 16th century which went back to reviewing the 'original' Greek manuscripts, when Hellenism became vehemently apposed to 'Arabism,' describing the works done by the Arab Islamic scholars in the lowest terms possible. But ironically, the West "repeatedly printed" Arab Islamic work and "Arabism lingered

According to the FSTC Limited (2003) translations which carried the Arab Islamic knowledge to the West were undertaken in many different places, not mentioned above. Some of which are: Barcelona, Tarazon, Segovia, Leon, Pamplona, Toulouse, Beziers, Narbonne and Marseille. This source believes that Toledo (was the ancient Visigoth capital which was re-conquered from the Muslim rule which lasted for almost four centuries (702-1085 AD), was the most important. Under Islamic rule, Toledo became a beacon of knowledge where every ship of knowledge sailed towards and was guided by its light safely to its shores! According to the source it was in Toledo that 'possibly the greatest translation effort in the history of science took place.' It was 'the focal point, throughout the early stages of the 12th century, which attracted every single minded scholar and translator of the Christian West.' The source quotes D'Alverny who explains 'Following the steps of the Christian armies [with the Crusades], students from all countries rushed to Spain to lay hands on the treasures of science piling in the 'armaria' of the Infidels.' These are the areas where 'Scholars from all Christian lands rushed to translate Muslim science, and thus start the scientific awakening of Europe.'

As Trend (2001) further explains, 'The Schools of Toledo attracted scholars from all parts of Europe, including England and Scotland such as Robert Anglicus, the first translator of the Quran, Micheal Scot, Daniel Morley, and Adelard of Bath. They were after the works of the Arab Islamic thinkers, who 'rediscovered Greek philosophy, and above all, the works of Aristotle,' the work of those who introduced Aristotle to the West 'centuries before the revival of Greek scholarship which directly preceded the Renaissance and was one of the causes of the Reformation.' They were after the works of those who have been described as 'The Spiritual Heirs of Hellenism' (Kramers, 2001). FSTC Limited (2003) gives a more specific list of these translators, some of whom have already been mentioned above. From Spain were John of Seville, Hugh of Santalla, and those working under the patronage of King Alfonso. Herman from Delmatia is also mentioned. From Flanders came Rudolph of Bruges and Henry Bate. From southern France, came Armengaud son of Blaise, Jacob Anatoli, Moses ibn Tibbon, and Jacob ben Mahir. From Italy, came Plato of Tivoli, Gerard of Cremona, Aristippus of Catania, Salio of Padua, and John of Brescia. And from the British Isles, came Robert of Chester, Daniel of Morley, M. Scot, and possibly Adelard of Bath.

The second stage of transfer, according to Badawi (1979) was in Sicily. This was done after the Norman conquest of Sicily in 1060 AD/484 H. But as far as Arab Islamic influence is concerned, it lasted during the whole of

but the development and spread of the Spanish language.

The first stage according to Badawi (1979) started with Gerbert d'Aurillac (mentioned above) who later became known as Pope Silvestre II He traveled to Cordoba, the place that was well known for its knowledge, in Spain (Andalusia). His journey or quest for knowledge was referred to in Ademar de Chabannes' writings, who was his contemporary. It was recorded that he visited Spain and remained there for three years, from 967 AD to 970 AD. Cordoba was then the center of knowledge under the rule of Al-Hakam II who died in 366H. It was well known for its great libraries, containing thousands of books. This trip had a very influential impact on Gerbert who later became very interested in Arabic sciences and brought back all this knowledge to Christian Europe. He states that Raimondo (1126-1152 AD), who is also mentioned by Shajab (1988), played a major role during this period of history in encouraging translations from the Arabic to the Latin language. But, it was Dominico Gundisalvi (who died in 1170 AD), the Archdeacon mentioned by Mayerhoff (2001), that stood at the head of the translators or this time. According to Badawi 1979), he was considered the most famous translator of the Middle Ages who translated works from the Arabic to the Latin language through the medium of colloquial or local Spanish. The way translation was conducted was a Jewish Arab would translate the Arabic text verbally to the colloquial Spanish language, then Gostalvo would translate this into Latin. Some of the works translated this way were some of Al-Farabi's writings, Ibn Sina, Al-Gazali, and Ibn Gabriel. Juan bin Dawood also participated in these translations. Yohanna'a Al-Aspani also helped translate from Arabic to Latin several books on astronomy and mathematics.

The 12th and 13th century also saw the continuation of a translation movement in which 'the scientific life which expanded in Toledo during the 12th century is reminiscent in many ways of the translation period of Baghdad three centuries before' and 'just as the Caliph al-Ma'mun installed the 'House of Wisdom', so Archbishop Raymond founded, under the direction of the Archdeacon Dominico Gundisalvi, a school of translation' that flourished in Toledo and continued until the 13th century (Mayerhoff, 2001). It was Toledo's scholars that led the way for the European scholars like Michael Scot, to participated in this translation movement. Among the leading translators, Markus [most likely Mark, Canon of Toledo] is mentioned, who translated from Arabic some of Galen's books in medicine and the Holy Quran, as well as some books in the science of Towheed. Mayerhoff mentions the converted Jew Avendeath (Ibn Dawud) and said he translated many mathematical and astronomical works of the Arabs into Latin.

ring Arab Islamic culture to the West. It was the coming of Constantine the African to Salerno Italy, about 1065AD, at the encouragement of Archbishop of Alfanus, which let to the formation of the first faculty/university of Western Christendom, standing at the head of medical knowledge in the Christian West (Durant, 1950). No less than two dozen works were attributed to his translations. He also taught medicine as well as translated for about twenty years, bringing about a generation of medical doctors and causing a revolution in Western medicine (FSTC Limited, 2001). He died in 1087 AD.

The second movement or stage of this translation was done on a larger scale and more comprehensive than the first. Overlapping with the first, and coming strong in Spain in the first half of the 12th century, it continued for five centuries, up to the 16th century. Raimundo (1126-1152AD), a Toledo priest, encouraged the translation of books from Arabic to the Latin language, either through the Hebrew or the dominant Roman dialect According to Gabrieli (1974) he established a group of translators which began work in the mid 12th century, whose job was to dig out the Greek treasures which were written in Arabic in the 9th and the 10th century. The first major concern of these translators was translating the Arabic sciences that were transferred from the Greeks. Shajab (1988) mentions three prominent students who helped transfer the Arab Islamic sciences from Spain to Europe. The first is Adelharder [transliteration of Arabic script, it may be Adelhard of Bath] who pretended to be a Muslim student in Cordoba, during the 12th century, and copied the mathematical sciences and translated them from Arabic to Latin. The second is Ibrahim bin Azra [also a transliteration] who was born in Toledo in 1097 AD and died in Rome in 1167 AD. He lived in Spain and was allowed by the Arabs and Muslims to live among them and gave him all the security, safety and help he needed. The third was Gerar [most probably Gerardo de Cremona] who also transferred the mathematical works to Europe.

According to Badawai (1979), who is more precise than Shajab in his description, the transfer of Arab Islamic work was done in two stages. The first stage of transfer began in Toledo, and reached its peak after the Normans took back Spain in 1085 AD, by Alfonso VI, and lasted for a century. During the rein of Alfonso the Wise, the translation movement flourished and spread from the Arabic to the Spanish (local) language. Even story books like Kaleelah and Dimna, and Mukhtaar al Hukm, written in Arabic by Almubashir bin Fatik, were translated into the Spanish language. The transfer of scientific, and literal works such as the above, had a major impact not only on developing scientific studies in Spain and therefore to all of West,

efforts and translators were the catalyst that brought into their circle of contact new cultures, expanding the circle of understanding and eliminating some of the fear of the unknown.

Transfer of Knowledge to the West

Some four or five centuries after the Arabs began their translation and academic work on the ancient material of other civilizations, Europe came into the scene. One may say that it began with the beginning of the Islamic conquest, with Europeans such as Girberto De Aurillac (later known as Pope Sylvester II) believed by Makki (1996) to be the first major European scholar, who was taught by Islamic scholars and later contributed greatly to the transmission of the Arab Islamic knowledge to Europe. But European seekers of knowledge betook themselves with ever increasing enthusiasm to this Arabian presentation of the ancient learning mainly with the Crusades and the downfall of the Islamic Empire in European lands. This knowledge was rehabilitated in Latin dress, and for the first century after the discovery of the art of printing (also brought into Europe by the Islamic Empire), the Latin renderings of Arabic philosophical, scientific, and medical works constituted a considerable proportion of the output of the European Press (Brown, 2001). Research and writing about the transfer of Arab Islamic literature and knowledge to the West may differ in some aspects according to different authors and agendas, but most sources agree that it was basically done during two major stages or translation movements. According to Al-Seeni (1996), the major translation centers located in Europe that transferred the Arab Islamic knowledge to the rest of Europe are: Sicily; Spain (in Toledo, Sarkesta, Barcelona, and Catalina); and Italy (Salerno in the south of Italy and Bado in the north).

According to Shajab (1988) this knowledge was transferred by these centers by two major translation movements. The first movement or stage of this transfer mainly began in Sicily (which was under Arab Islamic rule from the year 120 Hijra, remaining for 272 years) during the second half of the 11th century. A prominent figure of this stage was Constantine the 'African' a Muslim from Tunis who studied medicine in the Muslim schools of Africa and Baghdad (FSTC Limited, 2001). It was also said that he was a merchant who had an interest in medicine. He gathered many books and traveled to north Italy, where he became a Christian monk. He dedicated his time to translating the texts he brought back with him into the Latin language. And even though some claim that he committed the crime of plagiarism and forgery (Mayerhoff, 2001), he is considered to be the first mediator of Islamic sciences/knowledge to Europe and played a major role in transfer-

Al-Dakheel, who fled to Spain during the fall of the first Umayyad Era, and was not transferred as a Caliphate until the 10th century AD by Abul Rahman Al-Nassir (the grandson of Al-Dakheel). And so by the end of the 10th century AD we had, in a way, three different Caliphates competing for power, and prestige. And though disintegrating, Baghdad remained the most renowned and influential where scholars were only recognized if they passed through it. The Fatimids wanted to overshadow the Abbasids and were interested in the emerging sciences, with special interest in astrology for religious purposes. The interest in geography benefited trade in that roads were connected and the postal service (for government purposes) was established. Information was compiled according to actual field work conducted by Arab Islamic scholars such as Al-Idrisi and many others.

Spain played a major role in the translation movement, since translation centers were established throughout the major cities of the Islamic Empire. And in Spain, Cordoba, Granada, and Ishbeelyah were some of the major centers where students of Arabic as well as European descent were involved in learning and translation, but will be dealt with in detail in the sections which discuss the translations from Arabic to the European languages later on in the paper. Suffice it to say that the Arabic language and its Islamic culture were highly esteemed by the Europeans under the Islamic Empire to the point that by the year 854AD, the archbishop of Cordoba (the capital of the Caliphate in the West) complained that all of the Christians in Cordoba have given up their language for Arabic and are reading, writing and speaking only in Arabic (Makki, 1996). Many of these students became important European scholars, getting their education in Arabic from Muslim scholars in these areas, and later transferring it through translations to their European neighbors in the Latin language. One can also argue that the Crusades later played a role in the translation efforts, since according to Badawi (1979) a good portion of the translations was done mainly at a time when the Christian Church was out to do away with Islam and Muslims in the name of Christianity, but that would need a separate paper.

It was during this time that we have all of Europe beginning to take interest in knowledge and a new group of translators came about, basically translating the magnificent and abundant work of the Arab Islamic scholars into the Latin language. Much of this magnificent work was said to have been preserved in Greek by the Byznatines, Byzantium being an 'incubator' that kept the Arab Islamic sciences alive before handing them over to the Italians after the fall of Constantinople to the Ottomans in 1453AD. This is the knowledge that later triggered Europe's Renaissance. Once again translation

of this amazing exposure and acculturation that took place in the previous periods. It began to revise the translations previously made, taking into consideration the affects on beliefs and religion in general, and reading the material from a critical perspective. Here we see the rise of translators such as Mutta bin Younis, Sinan bin Thabit bin Qurah, Hilal Al-Himsee, and Isaa bin Shar Bakht to name a few who are referred to below as well.

Mayerhoff (2001) adds that during this period we had the beginning of original work being done by the Arab Islamic scholars. And here we have the mention of translators such as Ibrahim Habaib al-Fazari (Hitti, 1974, refers to the same person by the name of Muhammad ibn Ibrahim al-Farazi) who translated the Indian book that the Arabs knew as 'Sind Hind,' one of the oldest books on the sciences of astrology and mathematics, and the family of Bukht-Yishu, a family who produced no less than seven generations of physicians and translators. He too mentioned Yuhanna ibn Masawayh (d. 857) He says that during the reign of Caliph al-Ma'mun (813-33AD) Hunayn ibn Ishaq (809-77AD), philosopher and physician, dominated this century of translators He translated practically the 'whole immense corpus of Galenic writings' which amounted to 100 Syriac versions, and 39 Arabic versions. His son Ishaq, and his nephew Hubaysh were his disciples, both of which produced 13 Syriac and 60 Arabic translations. This was the whole legacy of the most 'voluminous of the Greek scientific writers, which was transmitted into the Islamic world. Most of the translators were scholars in different fields of sciences. Some of these great scholars are Thabit ibn Qurra (825-901AD) of Harran in Mesopotamia who was a great physician and mathematician, and Qusta ibn Luqa.

Translations continued to the point that translation became a fully-fledged profession with a hierarchy to distinguish different levels of translators. And by the end of this era much of the work was now done by Muslim scholars, and much of the original works of Arab Islamic scholars began to flourish. It is at the end of this era that we had famous scholars like Al-Imam al-Ghazali, and Al-Imam al-Shahdstani, Ibn Sina, Al-Raazi, Al-Faraabi, and Al-Kindi who had started work at an earlier date. These scholars, according to Al-Namalah (1992) did not represent Islamic thought and were not considered as Islamic philosophers, but whose thoughts were an extension of Greek thought in the Islamic world.

With the end of this period also came the beginning of the disintegration of the Abbasid rule, the rise in importance of the Fatimid Caliphate in Egypt (358H-583H/969-1172 AD), and the 2nd Umayyad Caliphate (136H- /756-923AD) which was established in 756AD as an emirate by Abdul Rahman

sonal libraries. Al-Namlah explained that wealthy families also established many centers and libraries, which were more like colleges or academies with libraries and residential units attached to them, during the 4th and 5th century of al-Hijrah They played a major role in the development and flourishing of Islamic sciences, language, literature and philosophy. Cultural groups such as the Baramika, ministers and patrons of spreading the Persian culture, also began to support the translation of Persian texts to Arabic, bringing in translators like Al-Fadl bin Nowbakht, Muhammad bin Jahm Al-Barmaki, and Salim, and Suhayl bin Haroon and many others

According to Mayerhoff (2001) the translation movement continued during the rule of the Abbasid Caliph, Al-Mansur (d. 168 H), Al-Hadi (d. 169H) and Harun Al-Rashid (d. 192H). But it was not until the second section of this era which began with the Caliphate Abdullah Al-Ma'mun, that the translation movement reached its zenith. He personally supervised, sponsored and set representatives to search and gain texts from other cultures. According to Jailani (1994), he sent to the Byzantines Al Hajaj bin Matar , Ibn Al Batreek, Salma (the director of Bait Al-Hikma), and Yahya bin Masooywah. This era excelled not only in the quality but in the quantity of books brought into Arabic. It not only established centers, schools and institutes, but observatories. It is during this era that we begin to have creativity (i.e 'asaalah') with texts being translated from Greek directly into the Arabic language by Arab Muslims, with the scientific responsibility of authenticism. It is here that we have translators like Yakoob bin Isaac Al-Kindi, and others mentioned above, during the last period such as , Qusta bin Luqa, Abd-Almaseeh Al-Himsee, Hunayn bin Isaac, Isaac bin Hunayn bin Isaac, Thabit bin Qurah, and Hubaiysh bin Al-Aasm.

Mayerhoff (2001) mentions that during the reign of Caliph Al-Ma'mun, learning reached its climax which led to the creation of a school of translation specifically for translation purposes and which was equipped with a library, said to have been named 'Bait al-Hikma' (the House of Wisdom) in Baghdad. In 856 AD Al-Mutawakkil, Al-Ma'mun's nephew followed his example and established a similar institution. And in Cairo, the Fatimid Caliph al-Hakim founded the 'House of Science' in 995AD. It was said that Caliph Al- Ma'mun used to pay the weight of the work translated in gold (Al-Namlah, 1992), an exaggeration of the large amounts of money received for these translations. Translation became part of the Empire's strategy for development and growth, held very seriously by the Islamic rulers, in which a great deal of money and effort was spent on gaining this knowledge

The third period of this era (300-656H) may be considered as the revision

Salim bin Abdul-Malik and Giblah bin Salim. Some of the translators who came about during the end of the Umayyad Era are Al- Mukafa'a (lived during ten rulers of the Abbasid's era) who translated Persian texts such as Kalila and Dimna, and Hassan bin Abi Hassan Al-Anbari who was well-versed in Arabic, Persian, and Syraic.

With the second Caliphate Era, that of the Abbasids (132-656H/ 749-1258AD), came a new group of Caliphates who were very enlightened and scholars themselves (like Al-Mansur, Al-Mahdi, Al-Ma'mun) with a new philosophy, projecting a new image and opening up the roads to contributions of all cultures.Translation began to gain momentum and the beginnings of an organized movement began to take shape, with generous sponsors developing centers, academies, and schools for translation.

Al-Namlah divides the Abbasid Caliphates era into three sections. In the first section of this Caliphate era, we see a movement from just translating word for word and using some transliterations for Greek terms not found in the Arabic language, to what is know as 'taaseel'. This era provided very good Arabic translations, offering students from all over the Islamic world the opportunity to learn the sciences in the Arabic language, providing the start for Arab Muslims to study the Applied Sciences. The Caliphate Abu Jafar Al-Mansur revived the translation process which began to die out by the end of the Umayyad era, with the sponsoring and bringing in of translators such as Gorgios bin Bukhtashoo from Judeshpor and Ibn Al-Batreek, Ibrahim bin Habeeb Al-Fazari, to translate medical, engineering, and astrology, and establishing many libraries. Bait Al-Hikma (the House of Wisdom) in Baghdad was said to have been personally sponsored and established by him. The translations during the period of Caliphate Haroon Al-Rashid (d. 193H) not only brought in scientific material, but that which affected society and its beliefs. Society and the thoughts of the members in society are bound to be affected when new thoughts and new information are brought. Some of the well renowned translators of this time are Yohanna ibn Musooyah (the first Arab to undertake translation, writing texts, and practice medicine) and Al-Hajaj bin Matar.

According to Namlah (1992), this period saw the beginning of wealth family sponsorships. The Shakir family established a center of translation, and renowned translators such as Hunayn bin Isaac, Hubaysh bin Al-Hassan Al-Aasam, Thabit bin Qurah, were paid large sums of money per month as a salary for translating texts. Al-Jailani (1994) mentions lovers of knowledge like Musa bin Shakir, and Abil-Fadl bin Al-Mueed who collected, supervised the translations of books, and kept them in their castles where they had per-

vidual efforts by the beginning of the Umayyad Era. And, according to Al-Namlah's (1992) research which divides the different Eras into sections, and used in this part of the paper, the corner stones and forefathers of the translation movements began with the beginning of the Umayyad Era beginning with Muawiyah bin Abi Sifyan, the founder of the Umayyad Dynasty, who had an interest in reading about the politics of Kings and who had many texts translated for him or given as gifts. His grandson Khalid bin Yazeed (d. 85H) was said to have taken over this interest in translation, became an avid lover of knowledge and gave up politics after only three months into his reign. He became especially interested in chemistry and was said to be the first to begin the science of chemistry among the Arabs. He had inherited his grandfather's (Caliph Muawiyah bin Abi-Sifyan) library, which he developed by bringing translators like Mariuhanna Al-Dimishqi, known as Marianus, (who in turn studied under Adfar, a Roman scholar who received his knowledge from the School of Alexandria (Dha-Dha, 1996). According to Dha-Dha, Marianus was not only Khalid's teacher, but his father's long time friend. Others who translated for him were Giblah bin Salim (who translated some texts from Persian), and Estafan al-Hisri (a monk who translated texts from Greek). Much was added to what he inherited and many believed he was the founding father of translation, and his grandfather's library, the first foundation of the first center for translation into the Arabic language in the Islamic world, Bait Al-Hikma (Mayerhoff, 2001).

During the reign of Abdul-Malik bin Marwan (d.85H/805AD), who succeeded his father Marwan bin Al-Hakam, the well-planned policy of the Arabicising of the administration of the Empire began (Hitti, 1974). The languages of the public registers (known as the diwans) in the cities in the Islamic Empire (which were either Syriac, Greek, Persian, or Coptic such as those in Egypt) began to be translated into the Arabic language by translators such as Sulaiman bin Saad Al-Khishnee and Saleh bin Abdul-Rahman. Translations of this kind continued, yet some translation of texts which dealt with other cultures did occur. His son Al-Waleed bin Abdul-Malik (d. 96H) continued this effort and adding the translations of the texts brought back from the lands conquered, such as those returned by Tariq bin Ziyad.

The Caliphate Omar bin Abdal-Aziz's effort was the second important effort, according to Namlah, after Khalid bin Yazid's effort during the Umayyad Era. In one case he exerted a lot of thought about a book that he thought may be religiously controversial, the book of medicine translated by Ahroon bin A'ayan. Hisham bin Abdul-Malik (d. 105) continued by translating political books and had the work done by translators like Abi Al-Ala'a

standing. And at all times there was respect, honor, and reverence, for those who sponsored or went in search of this knowledge and translated it.

Translators and Translation Efforts: After the Rise of Islam

With civilizations comes an accumulation of the experiences of the people who make up these civilizations, knowledge that may deal with sciences and nature, or knowledge that deals with the uniqueness of a culture such as the traditions, folklore, and literature. And with a number of great civilizations as their neighbors, the new Islamic Empire had a great deal of knowledge to tackle. But not all information was of interest to the new empire The interests of the rising Islamic Empire were basically geared towards the sciences. They did not want to take that which is in a way, inherited, from beliefs, traditions, and literature. These were considered part of the existence of a nation, like music, in which the rhythm can only be fully appreciated, and moves those who have been attuned to it, and which a foreign ear will not get the same feel for (Dha-Dha, 1996).

From the very beginning of Islam, the Prophet saw it a necessity to learn the languages of the other nations. And many companions were encouraged to learn the other languages to translate the letters written in Arabic to the different nations that were contacted by the Prophet Muhammad and to be able to read the letters coming from them. Some of the translators of this time mentioned by Al-Namlah (1992) are Zaid bin Thabit, Duhayah Bin Khalifah al-Kalbi who was sent to Constantinople, Abdallah bin Huthafa Al-Sahami who was sent to the Persians, Omr bin Abi-Umayyah al-Dhamri who was sent to Ethiopia, and Hatib bin Abi Balta'ah who was sent to Alexandria. A few of the many others who were familiar with other languages or who may have contributed to the translation efforts of the time are Salman Al-Farisi, Zaid bin Haritha, Amr bin Al-Aa'as, Abdullah bin Amr bin Ala'as , and Waraqa bin Noufal.

The first important translator, according to Mayerhoff (2001) was Sergius of Resh-'Aina (d.536). He was described by Meyerhoff (2001) as a Monophysite (Jacobite) Christian priest born in Mesopotamia who began the task of translating the Greek medical literature into Syriac, especially that of Galen, and whose 'crude' yet sufficient translations maintained Greek medical traditions in Western Asia for two centuries, until the Islamic Empire took over during the Umayyad Era (40-132H/661-749 AD).

Sporadic and unorganized, narrow in perspective, and not yet considered of major importance, nor done on a large scale basis, translations continued. They began to gain some interest, support, and organization through indi-

the Islamic Empire differed with different times and circumstances, but no matter what the motives behind them were, they always led to the coming together and greater understanding of cultures. During the beginning stages, one of the motives of the new empire seemed to concentrate on translation for communicative purposes, for recognition of a people with a message (the word of God) and a duty to spread that message to the rest of the world in its different 'tongues.' An added incentive for the need of translation and becoming familiarized with others, is the stress that this religion puts on learning and spreading knowledge. It began with the word 'read' and contains many verses in the Holy Quran that requires one to 'contemplate' on God's creation and creatures. And with a religion that encourages thought, creativity and mandates learning, the free spirits of the world and the lovers of knowledge, armed with this legitimate power of new found freedom, were set free to roam the earth in search of this knowledge, leading to the need to learn the languages of the other to gain it. The geographical position of the center of this new Empire was ideal since for this purpose since their neighboring civilizations were some of the greatest and most learned.

As a developing empire gaining political superiority and beginning to define its objectives and associate with much older and more culturally developed civilizations, other needs for translation came about. Due to the acculturation bound to happen, there was a need to become educated and knowledgeable of the cultures they now rule. Urbanization may have been a pressing need. Accompanying the new role as leaders of the world, there was a need for acquiring knowledge to develop the new continuously extending empire and the new cities emerging along the way, and renovating and preserving what already existed. And it is only logical to begin where they left off, and what better way than to go in search of the knowledge that already exists and begin with the translation of what they have already accumulated. This material was not only used, but later modified and improved. In this sense, translations were used as part of the government strategy for development.

As the empire becomes firmly established, its grip becoming firm, and the fruits of its labor beginning to materialize, political, and economic stability is accompanied by mental stability, and with that comes the time needed to delve into the thoughts of man and the philosophy of life. It is also the time to reevaluate, question, and critique the knowledge available.

So with the different times and different circumstances and needs came different motives for the translation movements and the transfer of knowledge. But at all times, this contact was positive and lead to greater under-

his name) of the medical school of Jundeshapur was a contemporary of the Prophet Muhammad who was considered to be the first scientifically trained medical man in Arabia. He was Al-Harith bin Kildah Al-Thakaafi who was mentioned in Dha-Dha (1996), in addition to two other medical men of Arab descent who were referred to by the Prophet Muhammad. They are Al-Harith, mentioned above, and Ibn Abi-Rimsha Al-Tamimi and his son. This center was opened up to the Islamic Empire during the reign of Caliphate Omar, which led to its gaining more importance and prestige due to the encouragement, and generous sponsorship it received from the Muslim rulers, after the end of the 1st century AH according to Ibn Khaldun. This center, according to Mayerhoff, became the first scientific center for the new Islamic Empire and the first center for translation, during the Ummayid rule.

To gain this knowledge and to be able to communicate, lead to the need for translation. Translations into the Arabic language during pre-Islamic times were not uncommon. The Arabs, living in city-states like Mecca, were quite civilized and interacted with many other cultures mainly for trade purposes. Many words from other cultures were transferred into the Arabic language. Taking in this considerable number of words into the language was not considered a threat to the Arabic language, because like the foreign products that came from the outside world, they were clearly marked and distinguishable (Dha-Dha, 1996). Many Arabs, during the pre-Islamic era, traveled extensively and were familiarized with the different cultures and the languages as well. Dha-Dha (1996) mentions a few such as Uday bin Zaid Al-Abaadi (the poet who was well versed in Persian), Amr bin Luhay (the first to introduce the idea of idols into Arabia, and brought back Hubal which was erected in the Kaaba), and Al-Harith bin Kildah Al-Thakaafi.

In addition to the words brought in through trade which acted as a connecting factor which brought cultures 'to some understanding' of one another, the religious translations of the Holy scriptures also brought cultures 'spiritually' together. It may have been the result of these translations into the Arabic language, that we had some Christian and Jewish Arabs in the Arabian Peninsula, in the pre-Islamic era (Al-Namlah, 1992)

Though many centers were established throughout history and the efforts of scholars exerted in teaching and translating are referred to, it was not until the rise of Islam that these centers and the knowledge they contained came to life, revived, and used for the good of all mankind.

Reasons for Translation Accompanying the Islamic Empire

The reasons behind the translation efforts which accompanied the rise of

into the Syraic language. But the most important ones, according to Al Namlah (1992), are about fourteen, most of which were founded or established by the Syriacs between the 6th and 7th centuries AD. Of those mentioned are: *Alexandria Library*, one of the oldest and most renowned, established during the 3rd century BC and which, unfortunately, was burned three times, the last time was in the 6th century AD, not long before the Muslims entered Egypt, the *School of Antakiyah* which was established in the 1st century AD, the *School of Bashhaq* which was established in the 3rd century AD; the *Balkh Institute* which transferred some of the Persian and Indian cultures to the Arabs; the *School of Jundeshapor* which was established during the 6th century AD for medicine and philosophy and was considered as one of the best providers of translators for the Arabs; the *School of Haran* whose sciences were transmitted to it from the School of Alexandria and then the *School of Antakiyah*, known for astrology and mathematics where the famous translator Qurah bin Thabit came from; the *School of Al Hirah* an Aramaic Nestorian center known for medicine, language, and philosophy; the *School of Qunsareen* which was established in the 6th century AD on the Euphrates River and transferred Aristotle from Greek; and the *School of Ruha*, one of the oldest schools established during the 2nd century BC of which music was among its interests.

The center which is frequently referred to by Western historians and researchers, is that of Jundeshapor, or as Hitti (1974) refers to it as 'Jundi-Shapur' which was founded by the Sasanid Emperor, Shapur I, one of the centers mentioned by Al-Namlah, above. Mayerhoff (2001) says that the Academy of Jundeshapor was the Nestorian scientific center which was transferred from Edessa to Nisebin in Mesopotamia, and later moved to Jundeshapor in south-west Persia in the first half of the sixth century. Here, according to Mayerhoff, the Greek scholars who had left Athens when Justinian closed the philosophical schools in 529 AD came to meet with the Syrian, Persian and Indian sages. According to Dha-Dha (1996), the city of Jundeshapor was originally used by the Sasanid Emperor, Shapur I, to retain the prisoners of war which were captured during his wars with the Greeks. This coming together of different people, even in negative circumstances such as wars, lead to the exchange of, if nothing more, the language, which later acted as a connecting factor between these cultures. This city, in Iran, became the foundation of Greek thought in which both the Aramaic and Latin languages were used, and where students from all over the world visited to gain knowledge, even students from the Arabia such as Al-Harith bin Kiladah Al-Thakaafi. Mayerhoff (2001) said that a disciple (not mentioning

means using language. This in turn means using translation which, as the sources above show, is a natural phenomenon that accompanies contact.

Contact Inspired by God

One of the most important contacts between civilizations is that which occurred between the rising Islamic culture and its neighboring ancient civilizations. This contact was unique in that it was not for the sole purpose of trade, or politics which are usually associated with contact. For the Islamic Empire, it was a religious duty to spread the word of God, to become familiarized with and contemplate on his creation, and to seek knowledge wherever it may be. This is firmly established by the Quran and the Sunnah of the Prophet Muhammad.

Translations were initiated mainly for the purpose of gaining information, and learning about others and their cultures. This in turn will lead to the elimination of barriers between humans, one of the principles of the teachings of the religion of Islam. It was this God-inspired love for fellow human beings and for seeking knowledge and learning which motivated those who converted to this religion, or came under its rule. With different civilizations coming together, communication was necessary and translation became the vehicle to communicate and to gain knowledge. Many of the translators were not just 'copiers' as some historians make them out to be. Most of them were dedicated scientists, scholars who had a thirst for understanding and learning about all that deals with the world around them. It is this love which sustained them in their arduous journeys to wherever knowledge was available and not, as some books may hint at, the gold they were given for the weight of that which they translated, or the handsome salaries they received.

What accumulated from the translations and efforts of these translators was the catalyst that opened up the world to knowledge. It was this knowledge, which was accumulated, revived, and developed under the Islamic Empire, that later became the beacon that all of Europe, and the world, used for the enlightenment of the Modern Age of Knowledge.

Translating Centers and Translators: Before Islam

Prior to the rise of Islam there were a number of centers of knowledge, whether entitled schools, institutions, or libraries, of which translation was a part. These centers played a major role in bringing cultures together under the banner of knowledge and its exchange. They were about fifty spread out throughout the Syriac speaking countries, set up not just for the purpose of learning, but translating the material they had acquired from other cultures

material of many of the other great ancient civilizations, was only revived through translations, and brought back to life when the scholars of the Islamic Empire acquired it.

This paper looks back at translation throughout its beginning stages and shows how it has been a major factor in connecting cultures and developing civilization and empires, portraying along the way the translators who made it possible and those who generously sponsored, supervised, and established centers and academies for this purpose.

Setting the Stage

Contact, which results in transfer and influence, is a natural phenomenon since civilizations are bound to come together. Some consider civilizations as legacies shared by nations, ancient and modern due to interaction and communication among them. They come and go, mingling with one another on the way, like sea waves that follow each other smoothly and without interruption (Murad, (1988). Coming together means their ideas, thoughts, experiences combine, become modified, and produce something 'new' (Farookh, 1980).

In looking at the contact between East and West, this contact is not new, nor did it begin in the Medieval or Middle Ages. As far as written records are concerned, some research shows that such contact dates back to 1325 BC (Sabra, 1988). According to Sabra, the Greeks and Romans were familiar with those that came from the East, especially those coming from the Arabian Peninsula. He explains that Greece was heavily influenced by the Eastern civilization via the Eagan Islands, namely Crete and Ionia (the western part of Asia-Minor). Direct contact with the major poles in the old world, i.e. Mesopotamia and Egypt was clearly observed. Reference to Greek history, culture, and mythology, which came, for example, from the *Iliad* and the *Odessa* (Odyssey) attributed to Homer, gave reference to communication between these civilizations, especially through trade. Greek poets, historians, and traders describe the Sabaian culture and its economic prosperity and they referred to this area, up to the Islamic period, as 'The Arabian Felix'. The Greeks used the term 'Sarakenos' and the Romans used the term 'Saracenus' to refer to them. By the first century AD we find record of the first mention of the term 'Sarrazins', which comes from the above two words, being used by the Europeans to refer to those who lived between 'the two rivers' (Rodinson, 1974). So there was contact, historically documented and unquestioned. And with contact comes communication, and communication

different languages written together, dating back to the 15th century BC (Mohammad, 1969). Newmark, in his article '*The Theory and the Craft of Translation*' says that the first traces of translation dates back to 3000 BC, during the Egyptian Old Kingdom, in the area of the First Cataract, Elephantine, where inscriptions in two languages have been found. He says that translation became a factor of communication in the West from 300 BC when the Romans took over, wholesale, many elements of the Greek culture, and later during the 12th century when they came in contact with Islam in Moorish Spain.

Though translation has prevailed for hundreds of years, and may have expanded a bit on the hands of 'Herodites' in the 15th century BC, it was not done in an organized manner nor considered seriously, until the rise of Islam. Interest in translation began with the beginning of Islam, from the time of Prophet Muhammad, leading to the Ummayid Caliphate rule and flourishing during the Abbasid Caliphates (Al-Gailani, 1994).

It is within this time that a 'miracle' happened, 'The Miracle of Arabic science' in which the word 'miracle' was used by Sarton, 'as a symbol of our inability to explain achievements which were almost incredible...unparalleled in the history of the world' (Zaimeche, 2001). Many today do not realize that that miracle resulted from the work of the dedicated translators who passed this knowledge on to those scholars who went to work on them, producing knowledge that opened up the path for the rise of the great Islamic Empire which in turn led to the awakening and development of Europe (Meyerhoff, 2001; Hitti, 1974) and therefore the world. The common perception of the period of 1000 years or so between the ancient Greeks and the European Renaissance is that little happened in the world ... except that some Arabic translations of Greek texts were made which preserved the Greek learning so that it was available to the Europeans at the beginning of the sixteenth century (Zaimaiche, 2001). This is an understatement that does not give credit to the great achievements of this period nor does it give credit to those translators who were reverently working and producing, paving the way for the stages of the enlightenment of all cultures, the translations that would lead the world to the end of the tunnel of ignorance, exclusiveness, and fear of the unknown.

According to Meyerhoff (2001) Greek works were dead and had ceased 'to be a living force', by the time the Arab Islamic scholars got to it. This work was material covered by dust and stored in hidden places, material which was easily given up or exchanged by kings (Al-Namlah, 1992) who seemingly did not appreciate its worth. This dead material, as well as the

In many conferences, seminars, and research conducted in modern times, the main idea has been to discuss that which is contemporary, and sometimes the so called 'buzz-words' of the intellectual circles. Rarely, do we consider that talking about the roots of such new theories, is innovative material. Those who lay down the foundations, the innovators, are sometimes not even referred to. In the field of translation, rarely are the founding fathers, the 'creators' of what is now known as the 'art' of translation, ever mentioned.

Those who began this 'art' and who were responsible for the translation of the ancient works, the preservers of history, have been greatly neglected in modern times. It is these founding fathers, the cornerstones of translation that were the first to play the role of 'building bridges' and 'closing gaps' between cultures. They were the source of inspiration responsible not only for bringing cultures together in a peaceful and harmonious manner, but for the development of many of the influential empires to ever roam the earth.

This art which has reached great heights as a discipline and has been subject to much discussion in terms of terminology, rules and theories, which for example, derive from comparative linguistics, sociolinguistics, or sociosemantics, has become, over time, an intricate field of study. We now read about such topics as translating 'realia' (culture bound items), the 'intertextuality' of translation, translation quality in relation to applied linguistics, transliteration in relation to translation, machine-learning-based methods of translations and the evolution of communities bringing about stratification of societies, linguistic transformation, and issues which deal with the new terminology of international development and new trends, philosophies, which, in the long run, all play a role in the development and change in modern day 'translation theories.'

So, when speaking about the art of translation we tend to think of a modern field of study, a discipline, an art, call it what you may, like any other science, highly sophisticated and a field of specialization that you have to study for to be qualified in.

We do not seem to associate it with history, or connect it with historical events. Yet records show that this art is not a new phenomenon and has simultaneously existed along side cultures throughout history. Records have been found which show that translations have existed even before the Roman and Persian civilizations. Artifacts were discovered that contained up to three



Abstract

Translation and Translators: Historical Sources of Development and Cultural Contact

Dr. Khawlah Kaid Ahmed

This paper looks at the beginning of translation when it was not yet considered as an 'art' or 'discipline' in the modern sense, but a tool of transfer, transmitting knowledge from one language to another and acting as a powerful form of connection between cultures. It looks back to some of the prominent translators who founded this art and the role they played in the history of the development of knowledge, and who have unfortunately been forgotten by history, academics, and academic curriculums. In particular it looks at the translators who contributed to the rise of one of the greatest empires, the Islamic Empire, and the most encompassing, homogeneous cultures (the Arab Islamic culture) that brought together scholars and students from every creed, and religion, to compile the information and preserve the knowledge that later 'enlightened' the world.



Translation and Translators:

Historical Sources of Development and Cultural Contact

Dr. Khawlah Kaid Ahmed

* Associate Professor of English, Islamic & Arabic Studies College - Dubai

Research in Periodicals: Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8. The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

Third:

1. The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.
2. The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.
3. The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received
4. The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration
5. The researcher will receive fifteen (15) off-prints and two copies of the issue in which the research was published, plus a reward in money.
6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414
Dubai, United Arab Emirates
Tel: 00-971-4-3961777
Fax: 00-971-4-3961280
Email: iascm@emirates.net.ae

Rules of Publishing

First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions:

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.

2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.

3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot-noted.

4. The research must be computer typed using Windows 2000, double spaced, font size 17, with a minimum of twenty (20) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), and sent in with 4 hard copies of the research along with a CD or a floppy disk. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.

6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.

7. The following scientific method of documentation should be used:

   * Sources mentioned in the text should be numbered (e.g. (1) (2)) and given in complete form in the reference or works cited list according to the sequence in which they appear.

   * Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (*).

   * Following the notes section is the reference section in which the references are organized in alphabetical order according to the name by which the author is known, followed by the information pertaining to the source (Quranic information should be included first, if any).

   Books: Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

EDITOR IN-CHIEF
Prof. Yousif Ghioua

EDITORIAL BOARD
Dr. Omar Wafeeg AL Daoug
Dr. Khawlah Kaid
Dr. Qutub Al-Raisuni
Dr. Al-Sharif Walad Ahmed
Dr. Taha Abdul Maqsoud Abdul Hameed

ISSUE NO. 31
Jumada I, 1427H - June 2006CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"**
under record No. **157016**
e-mail: iascm@emirates.net.ae

كُلّيّةُ الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم الشريعة.

٢ - قسم أصول الدين.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاّب وفرعًا للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول وماجستير اللغة العربية شعبتي الأدب والنقد واللغة والنحو، وتم قبول الدفعة الأولى من الطالبات في السنة التمهيدية لبرنامج الدكتوراه في الشريعة الإسلامية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلهما.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما، من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي بنسب تحدد كل عام.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 31
Jumada I, 1427H - June 2006CE

e-mail: iascm@emirates.net.ae